د. فتحي بن سلامة

SCANNED BY
JAMAL HATMAL

الإسلام والتّحليل النّفسيّ

ترجمة وتقديم

د. رجاء بن سلامة

رابطة العقلانيين العرب

دار الساقي

21 - 4

الإسلام والتحليل النفسي

لوحة الغلاف من رسم فريدريك فران

Couverture: Frédérique Frin
technique mixte, 18x24, 2000

د. فتحي بن سلامة

الإسلام والتحليل النفسيّ

ترجمة وتقديم: د. رجاء بن سلامة

مُراجعة المؤلف

رابطة العقلانيين العرب

DAR
AL SAQI
دار الساقي

Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*
© Aubier, Paris, 2002

الطبعة العربية
© دار الساقي
بالاشتراك مع
رابطة العقلانيين العرب
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN 978-1-85516-294-5

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

رابطة العقلانيين العرب
e-mail: arabrationalists@yahoo.fr

هذه النسخة العربيّة

في ذكرى والدي
محمّد بن سلامة

المحتويات

على سبيل التّقديم: غربة هاجر. غربة التّحليل النّفسيّ ١٣

توطئة ٢١

الفصل الأوّل: همّ الأصل ٢٧

١ - الخرق ٢٩

٢ - العودة والمنعطف ٣٥

الإسلام مفرداً وجمعاً ٣٥

الاهتمام بالتّحليل النّفسيّ ٣٨

همّ الأصل ٤١

فرويد وانتزاع الأصل ٤٣

الفتح الأصليّ ٤٥

الآيات الشّيطانيّة ٤٩

في نجاعة الدّين ٥٩

٣ - النّسخ ٦٣

العودة والتّأويل ٦٤

العودة والنّظريّة والهذيان ٦٦

٤ - الجسد المتعفّن ٧٣
حجاب الألم ٧٤
الدّيْن ٧٧
٥ - المناعة الذّاتيّة ٨٥
الانحلال والتّركيب الجديد ٨٥
اضطراب المعنى ٩٤
٦ - الوقف الحديث ويأس الجموع ١٠٥
في طفرة الحضارة ١٠٨
اليأس مع فرويد وفي ما بعد فرويد ١١٣
يأس الجموع في العالم الإسلاميّ ١١٥
الدّولة والأنا ١١٨
٧ - حاشية: بعد ١١ سبتمبر/أيلول ١٢٥
الفصل الثّاني: التّطليق الأصليّ ١٣١
١ - امتلاك الأب وترجمته ١٣٣
فرويد والإسلام ١٣٣
تكوين الأب، هبة المكان ١٣٨
الأب من حيث هو ترجمة ١٤٢
٢ - التّكوين انطلاقاً من هاجر ١٤٩
مأزق الهبة ١٤٩
العهد والاسم ١٥٢
إمكان المستحيل ١٥٩
الانقسام بين المبدأين ١٦٣

كان ولم يكن ١٦٦
في الانسحاب الأصليّ ١٧٠
ما بين المرأتين ١٧٣
٣ - تواصل التّطليق ١٧٥
تناقل إسماعيل ١٧٥
ما يتناقل وما لا يمكن تناقله ١٧٩
من المتروكة إلى التّرك ١٨٣
خصومات حول هاجر ١٨٤
الفصل الثّالث: مصائر المرأة الأخرى ١٨٩
١ - فرضيّة حول نبذ هاجر ١٩١
٢ - الغرّة بين العينين ١٩٧
إنجاب المؤسّس ١٩٧
أبعاد الإخراج ٢٠٠
على سبيل المقارنة ٢٠٢
ما بين المرأتين في التّحليل النّفسيّ ٢٠٣
الأب من منظور المستحيل ٢٠٦
بين الفراغ والامتلاء ٢٠٨
الأمّ باعتبارها تخييلاً ٢١١
٣ - الحجاب ٢١٣
راهنيّة الحجاب ٢١٤
الحجاب التّيولوجيّ ٢١٧
المرأة من حيث هي قدرة بصريّة ٢٢١

ملاحظات وفرضيّات حول «العين الصّنوبريّة» ٢٢٤
برهان المرأة باحتجابها وانكشافها ٢٢٧
الانقلاب ٢٣١
عودة إلى الرّاهن ٢٣٦
٤ - كلام اللّيالي ٢٤٣
من تحيّة الملاك إلى الامتهان ٢٤٤
قضيّة المتعة ٢٤٦
الشّطب ٢٥١
الكلام والمتعة والموت ٢٥٤
رفع الشّطب ٢٦٣
الفصل الرّابع: من هو إلى هو ٢٦٩
١- عيادة ألف ليلة وليلة أو مهامّ شهرزاد ٢٧١
مشهدة تجربة شغف ٢٧١
الملك وقرينه ٢٧٦
حكاية جودر ٢٨٠
المهمّة الثّانية التي أدّتها شهرزاد ٢٨٤
محور شهرزاد/ شهريار ٢٨٨
٢ - التّضحية والتّأويل ٢٨٩
قصّة التّضحية في القرآن ٢٩١
في الشّوق إلى التّضحية ٢٩٤
الابن من حيث هو حرمان ٢٩٧
٣ - الطّفل الشّعب ٢٩٩

موسى في القرآن ٢٩٩
مجموع حيوات ٣٠٢
٤ - القتل الأخويّ ٣٠٥
قصّة القتل ٣٠٥
حقد وحقد آخر ٣٠٧
٥ - هو هو ٣١٣
نقل الصّورة ٣١٤
في القرين ٣١٩
المعروض والفريد ٣٢٠
في الذّات ٣٢٢
الفرديّة والإسلام والتّحليل النّفسيّ ٣٢٤
٦ - اقتسام المستحيل ٣٢٧
المجموعة والمستحيل ٣٢٨
أمثولة عن المجموعة ٣٣٠
الاقتسام وما يثيره من أهواء ٣٣٤
ختاماً ٣٣٩
ثبت عربيّ- فرنسيّ بالمصطلحات ٣٤٥
فهرس للمواضيع والمفاهيم ٣٥١

على سبيل التّقديم

غربة هاجر.. غربة التّحليل النّفسيّ

«لقد ولد الإسلام من الغريبة في أصل التّوحيد، وظلّت هذه الغريبة غريبة في الإسلام.»

جملة أستلّها من الكتاب لا لأنّها تلخّص الكتاب، بل لوقعها في نفسي، أو لأنّ هذا الكتاب لا يكتفي بتقديم وجهة النّظر التي سادت طوال تاريخ سرد الأصل التّوحيديّ المُخيّل، وهي وجهة نظر السّيّدة أو الأسياد، بل يقدّم في أحد فصوله وجهة نظر الغريبة-الأمَة.

الغريبة هي هاجر، الأَمَة التي أنجبت (إسماعيل) من «جهة الجسد» لا من «جهة الرّوح» في القصّة التّوراتيّة، وهي جدّة العرب المهجّرة المطلّقة المنبوذة المنسيّة إلى اليوم، والغريب الآخر الذي يجعلنا نتذكّر الغريبة ونخرجها من قاع الأرشيف هو التّحليل النّفسيّ. غربة هاجر في ذاكرتنا، وغربة التّحليل النّفسيّ في ديارنا ونفوسنا وعقولنا ربّما دفعتاني إلى ترجمة هذا الكتاب لجعل الغريبين أقلّ وحشة، غريب الأصل الغابر، وغريب الحاضر المهموم، فكانت رحلتي مع هذه التّرجمة شيّقة وشاقّة في الوقت نفسه.

إنّها عودة بالنّصّ إلى لغته الأصليّة بعد أن كُتب بلغة أخرى، ولكن هل توجد عودة محض؟ فقد كان لا بدّ من جذب اللّغة العربيّة من خطامها برفق حتّى تستجيب من جديد إلى التّحليل النّفسيّ وإلى تلاوين الكتابة والفكر الحديثين، وحتّى تتحمّل ما لم تكن تتحمّله، وتقبل باستنبات الجديد على جسدها، وكأنّ

النصّ إذ يعود بالتّرجمة يترك بصمته الفريدة على اللّغة، ويجعلنا نكتشف طاقاتها الهائلة على الكشف لا على مجرّد التّعبير. ولكنّ التّرجمة لا تقتصر على نقل النّصوص من لغة إلى أخرى. فالكاتب نفسه قد تعرّض إلى محنة التّرجمة الفكريّة والنّفسيّة لما تلقّاه عن الإسلام بلغة الطّفولة، ولم يعد إلى الكتابة عن الإسلام إلاّ بعد أن غيّرته أهوال الطّريق. التّرجمة هي «محنة الغريب»، والعائد من التّرجمة لا يعود كما هو. هذه التّرجمة قبل التّرجمة هي العودة بعد «المنعطف» كما يحلو للمؤلّف أن يقول. أو لنقل إنّها العودة من العودة، لأنّك لا تعود إلى المكان نفسه، بل تعود من عودتك إلى مكان آخر. لكلّ مسافر زاد، وزاد المتعرّض إلى محنة التّرجمة هو انعدام الزّاد، وهو إدراك استحالة العودة المحض واستحالة الأصل، واستحالة إحياء الأصل، «فالحركة الإسلاميّة (على سبيل المثال) بيّنت لنا ما يمكن أن تؤدّي إليه أوهام الإحياء» كما يقول الكاتب.

عليّ أوّلاً أن أقول كلمات توضيحيّة عن هذا الكتاب دون أن أسطو عليه بادّعاء تلخيصه أو تقديمه، ودون أن أسطو على حقّ القارئ في اكتشافه وخوض مغامرته الخاصّة معه.

يريد هذا الكتاب، فيما يبدو لي ولمؤلّفه، أن يُقحم الإسلام في مجرى العلوم الإنسانية التي لا تنظر إلى الإسلام بمنظار الإله بل بمنظار الإنسان، فهو ينتج خطاباً عن الإسلام مختلفاً عن خطاب الذين يضعون أنفسهم في مكان الإله، وينظرون بنظرته، ولكنّه مختلف أيضاً عن خطاب الاستشراق والإسلامولوجيا والسّوسيولوجيا السّياسيّة لأسباب استفاض فيها المؤلّف وأجد نفسي في غنى عن ذكرها. إنّه يدخل الإسلام من بوّابة التّحليل النّفسيّ، ليطرح أسئلة حول الإسلام وحول التّحليل النّفسيّ، وليخاطب المسلمين وغير المسلمين لأنّ الإسلام ليس قضيّة المسلمين فحسب، ولأنّ التّحليل النّفسيّ ليس كتلة من المعارف التي لا تتعرّض إلى محنة الخاصّ، بل هو المعرفة الكونيّة بالخاصّ وعبر الخاصّ.

ومع ذلك، فليس هذا الكتاب تحليلاً نفسيّاً للإسلام، ولا تحليلاً لنفسيّة المسلم، بل هو قراءة في الأرشيف التّوحيديّ، لا تكاد تستعمل الموادّ والحالات العياديّة التّقليديّة في التّحليل النّفسيّ، ولكنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتّفكير العياديّ،

وليس أدلّ على ذلك من تخصيص المؤلّف فصلاً لـ«عيادة ألف ليلة وليلة»، تأمّل فيه التّدمير الذي تنساق إليه النّرجسيّة الذّكوريّة عندما يجنّ جنونها إزاء المتعة الأنثويّة، كما تأمّل فيه الجهاز المحكم الذي مكّن شهرزاد من علاج شهريار.

ولأوضّحْ أوّلاً مدلول الأرشيف كما بيّنه جاك درّيدا وكما أفاد منه المؤلّف. الأرشيف هو النّصّ المرتبط بالأمر والبدء والسّلطة، والأثر الذي تحيط به حراسة دائمة، وهو من هذه الزّاوية مختلف عن الذّاكرة، لأنّ الذّاكرة لا توجد إلاّ انطلاقاً من الحاضر، فهي تحوّل آثار الماضي طبقاً للمصير وللقراءة التي تقوم بها في الحاضر وللحاضر. الذّاكرة تفترض النسيان، بينما يروم الأرشيف امتلاك آثار ما وقع، ويدّعي الاحتفاظ بها، وإن كان هو نفسه كتابة تشتغل ضدّ نفسها لأنّها تفضح الطّريقة التي تأسّس بها والمكبوت الذي أقام صرحه عليه، وإن كان هو نفسه «أدباً» أي أنّه تاريخ حسب الشّهادة والذّكرى وليس تاريخاً حسب الوثيقة المادّيّة الأركيولوجيّة، فأرشيف الإسلام دوّن كلّه بعد أكثر من قرن. إنّه أدب في أدب وإن كان تأسيساً لمجتمع وديانة. وهو أدب من حيث أنّه شهادة على ما حدث وضاع بمجرّد حدوثه، بما أنّ الحدث بمجرد أن يصير حدثاً يدخل في بنى اللّغة والذّوات. الفارق بين هذا الأدب وما سمّي «أدباً»، هو أنّ أدب الأرشيف يحيط نفسه بجهاز الإيهام بأنّه الأصل لا الأثر، وبأنّه الحقيقة لا التّخييل.

يشتغل الكتاب على الاثنين الأرشيف والذّاكرة. فيدعونا عبر فصوله المتعاقبة إلى وقفات تأمّل في «هذيان اللّجوء إلى الأصل»، وما قام عليه من عمليّات مُخبّلة، ليس أقلّها عمليّة «نسخ الأصل» التي تمّ بها الإعلان عن «جاهليّة» المسلمين الحاليّين، ويحاول سبر أسباب نشأة هذا الهذيان الجماعيّ، واصفاً دراما الخروج من التّقليد دون حدوث «عمل الثّقافة» الذي من شأنه أن يواكب طفرة الحداثة، بحيث كانت هذه الطّفرة في العالم العربيّ الإسلاميّ اقتلاعاً للترسّخات والتّماهيات القديمة ولم تكن في مقابل ذلك بناء لتراكمات تسمّي الواقعيّ الذي لم يسمّ، وتخلق فضاءات مدنيّة لعيش المشترك السّياسيّ. كما يدعونا عبر الأرشيف الإسلاميّ إلى رحلة تذكّر لأهمّ المكبوتات التي تأسّست عليها المنظومة الإسلاميّة الرّمزيّة، فيبيّن إقصاء الإسلام للأنوثة الأصليّة الخاصّة به، ويبيّن إشكاليّة العلاقة

بين الجسد والحقيقة والتّخييل كما تثيرها قضيّة «الآيات الشّيطانيّة»، وقضيّة حجاب النّساء، في فرنسا وفي بلداننا اليوم، ويعود بقضيّة الحجاب إلى مشهد أصليّ متعلّق ببدء نزول الوحي على النّبيّ.

أسئلة الكتاب وهواجسه: ما الذي جرى في السّرد التّوحيديّ بين حوّاء وآدم، وبين هاجر وإبراهيم وسارّة، وبين عبد الله ورقيّة وآمنة، وبين محمّد وخديجة، وبين شهرزاد وشهريار، ما الذي حدث وما الذي تكرّر، وما الذي يفضحه الأرشيف من قصص كانت مخابر لبناء الأصل و«تكوين الأب»، أو كانت أجهزة عياديّة تتدخّل فيها المرأة بما لها من بصيرة خاصّة لتنقذ الرّجل من الجنون فتفتح له باب المعرفة أو باب القداسة أو باب الصّحّة النّفسيّة؟ وما الذي جرى وتكرّر عند إدخال الطّفل في بيت الطّاغية: إدخال موسى بيت فرعون، وإدخال دنيازاد بيت شهريار؟ وكيف تؤرّق صورة الأب الأصليّ، أب الرّهط البدائيّ المحتكر للمتعة مشاهد بناء الأصل، فتجعل الأب البطريرك متأرجحاً بين التّضحية بالابن والعدول عنها؟ وكيف يتأرجح الوعي التّوحيديّ بين صورتين للإله: صورة الإله المكفهرّ، وصورة الإله المتسامي؟ وما الذي يجرى في السّرد التّوحيديّ أو حتّى الفلسفيّ بين الرّجل والرّجل، بين «هو وهو»: «ما اجتمع رجل برجل أو وجدت بينهما علاقة سلاليّة إلاّ وانفتح باب الاضطراب. وعندها تظهر سيناريوهات العنف باختلافها: التّضحية (بين الأب والابن)، وقتل المثيل (بين الأخوين)، وقطع الدّابر (بين الطّفل والقاتل المبيد)، وتصريف الفرديّة (واحد، اثنان، واحد)، والمجموعة (المؤسّس ووريثه).» هكذا يقول الكاتب في لحظة تكثيف لما يجري بين «هو وهو»، بعد أن بيّن ما يجري في فضاء «ما بين المرأتين».

يتأمّل الكاتب باعتباره محلّلاً نفسانيّاً أرخبيل الذّاكرة والأرشيف، ليدعونا إلى الغوص في ذلك المحيط المترامي الأطراف، محيط اللاّشعور. ذلك أنّ الكبت وإن كان في مظهر من مظاهره أصليّاً وضروريّاً، فإنّه مختبر للآلام والهموم، ومدعاة للتّكرار الأعمى والاغتراب: الكبت يجعل الإنسان كمن دفن نصف جسمه في التّراب وهو لا يدري، فهو لا يقدر على الحركة، ولا يقدر على التّوق إلى الانعتاق من طوق التّراب المتراكم.

وفي نهاية المطاف، وفي آخر المنعطف، ما الذي يريد أن يقوله هذا الكتاب؟ ربّما يريد أن يقول إنّ هذه المجموعة الإنسانية التي تسمى «المسلمين» لا يمكن أن تغير شيئاً إلاّ إذا غيرت ما بأنفسها، ولكن لا بدّ لها من أدوات لتغيير الأنفس، وهذه الأدوات لا يمكن أن تأتي بها من العصور الغابرة بل من الحاضر لأن هذه الأنفس تعيش في الحاضر، فتغييرها لا بدّ أن يكون تغييراً في الحاضر وبالحاضر. لنستمع إليه في لحظة نادرة من لحظات البوح: «ما موقف المحلّل النّفسانيّ إزاء هذه الوضعيّة؟ إنّه لا يستهين بقسوة الطّفرات ولا بضروب الحرمان التي تعقبها. لم يكن فرويد البتة يحطّ من شأن هذه العوامل باسم التّقدّم، بل كان أميل إلى اعتبارها خطراً يهدّد الحضارة. كان يرفض كلّ شكل من أشكال إعادة النّظام القديم، دون أن يقبل بالوضعيّة الرّاهنة، ودون أن ينكر ضرورة الخسارة وعراءها. وبهذا المعنى، فإنّنا نقتفي أثره وأثر نيتشه إذ يقول: «(. . .) لن نسمح لأنفسنا بسلوك أيّ طريق ملتو يؤدّي بنا إلى العوالم الورائيّة والآلهة المزيّفة-ولكنّنا لا نحتمل هذا العالم قطّ، وإن كنّا في الوقت نفسه لا نريد إنكاره.» لا عودة إلى الوراء إذن، ولا خضوع إلى الرّاهن، ولا إنكار للواقع، ونضيف إلى هذه المنفيّات الأفعال الإيجابيّة التي يقوم عليها عمل المحلّل النّفسانيّ وهي: «الاستماع إلى الفزع، وتسمية اليأس، وتحليل صوره.»

وبعد، فهذا هو الوجه الشّيّق من المغامرة وليس الشّاقّ. الشّاقّ هو تقريب الشّقّة بين القارئ العربيّ والبيئة الثّقافيّة التي ظهر فيها الكتاب، وهي بيئة تكاد تنتشر فيها المعرفة بفرويد وقارئه الفرنسيّ جاك لاكان مع ذرّات الهواء. رغم أنّ هذا الكتاب ليس من الكتب المنغلقة في الدّائرة الضّيّقة للتّحليل النّفسيّ ومصطلحاته التّقنيّة، فهو منفتح على السّياسة والفلسفة والأنتروبولوجيا والأدب. وقد حرصت مع المؤلّف على إضافة جهاز توضيحيّ من الهوامش، عرّفنا فيه، معاً أو كلاّ على حدة، ببعض المفاهيم المتداولة في التّحليل النّفسيّ المعاصر أو في الفلسفة الحديثة أحياناً. ويجب أن لا يغيب عن قارئ الكاتب مثلاً أنّ كاتبه يأخذ بفرضيّة أساسيّة تبيّنت خصوبتها النّظريّة والعياديّة، هي فرضيّة الأنظمة الثّلاثة التي تحدّد حسب جاك لاكان الذّات البشريّة، وهي الخياليّ (مجال تصوّرات

الجسد، وأوهام العظمة لدى الأنا، والعلاقات المرآتيّة) والرّمزيّ (مجال الكلام والوظيفة الأبويّة، والقانون المهيكل للذّوات) والواقعيّ (وهو المستحيل الذي لا يمكن ترميزه بصفة تامّة).

والشّاق أيضاً هو الصّعوبة التي وجدتها في ترجمة مصطلحات هذه المعرفة رغم كلّ الجهود الفرديّة المعزولة التي بذلت في التّعريب والتّعريف. وقد امتنعت قدر الإمكان من استنباط مصطلحات جديدة تجنّباً لزيادة البلبلة التي نشهدها إلى اليوم في اعتماد المصطلحات العربيّة، إلاّ في ما تعلّق ببعض المفردات اللاّكانيّة كترجمة l'Autre بـ«الآخر» وترجمة l'autre بـ«الغير» لأسباب شرحتها في الهامش، وترجمة مصطلح forclusion، وهو يفيد الرّفض الذّهانيّ للوظيفة الرّمزيّة، بـ«التّفويت» لأنّ التّرجمات المقترحة لا تفي بالغرض، ولأنّ لـ«التّفويت» مدلولات قانونيّة تقرّبه من المصطلح الفرنسيّ. وقد استفدت من جهود سابقة في ترجمة المصطلحات (منها جهود مصطفى صفوان، وقد كانت ترجمته لتفسير الأحلام لفرويد رائدة وبديعة، وجهود جورج طرابيشي وقد مدّني مشكوراً بثبت من المصطلحات هو ثمرة سنين طويلة من التّرجمة والتّعريف)، وحاولت اعتماد مقياسين في ترجيح اختيار على آخر، هما أوّلاً مدى انتشار المصطلح وثانياً مدى وجاهته في أداء المفهوم، ومدى قابليّته لاشتقاق الفعل أو صيغة النّسبة أو غير ذلك.

ولا يفوتني أن أنوّه بموقع الورّاق وبالقائمين عليه، فقد يسّر عليّ ترجمة الشّواهد العربيّة، وجعلني في غنى عن التّنقيب في الكثير من المصادر، رغم أنّ الكثير من النّصوص التي يضمّها تحتاج إلى المزيد من التّحقيق والضّبط. ولا يفوتني أيضاً ان أوجّه شكري إلى أستاذنا بالجامعة التّونسيّة حمّادي صمّود، فقد قرأ مخطوط التّرجمة ونبّهني إلى بعض مواطن الغموض فيها، وكان رأيه سديداً في كلّ ملاحظاته.

وربّما يحقّ لي ختاماً أن أدعو قرّاء هذا الكتاب بلغة الضّاد إلى «بروتوكول» للقراءة يتمثّل في ترك الرّغبة في الفهم السّريع، وفي الصّبر والأناة في تحصيل

معنى وذكرى هما أحياناً أشبه ما يكونان بتفسير حلم غامض متشعّب، رغم جهود الكاتب في التّحليل والبرهنة على ما يقول. ليزهدِ القارئ في نوازع السّيطرة، وفي ترسانات المعارف التّاريخيّة والأكاديميّة المفرطة في العقلنة، وفي آليّات الدّفاع والرّقابة، وليستمع إلى حكايات تخييل الأصل كما يستمع إلى نفسه في لحظات سكون وصمت فريد.

رجاء بن سلامة

١٦ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٧

توطئة

الدّين حاضر كلّ الحضور في كلّ مؤلّفات فرويد Freud، ومع ذلك فإنّ تفكير فرويد في التّوحيد لا يشمل الإسلام. نعثر على ذكر للإسلام في «موسى الإنسان والدّيانة التّوحيديّة»، وهو آخر كتبه. إلاّ أنّ الآراء التي قدّمها عن الإسلام في هذا الكتاب صحبها الإعلان عن ترك هذا الدّين خارج مجال الدّراسة.

وما يمكن أن نذكّر به أوّلاً هو أنّ نظريّة الدّين لدى فرويد تتجاوز دراسة الظّاهرة الدّينيّة المحض لتشمل الأسئلة المتعلّقة بأساس المجتمع البشريّ، ونشأة القانون، والأزمة الدّائمة التي تشهدها الحضارة.

فماذا لو أردنا، بعد حوالي قرن، أن نُدخل أبنية الإسلام الخياليّة حول الأصل وملابسات مؤسّسته الرّمزيّة إلى هذا الحقل الواسع من البحث؟ ما هي التّعديلات التي أدخلها الإسلام على الذّاكرة التّوحيديّة، والتي تمّ تفعيلها في أقواله ونصوصه التّأسيسيّة؟ هل تُبرز هذه التّعديلات طرحاً آخر لمسألة الأب والأصل ربّما ظلّ مستغلقاً إذا استنطق على ضوء اليهوديّة والمسيحيّة فحسب؟

يحاول هذا البحث أن يبسط على الإسلام مشروع فرويد المتمثّل في توضيح المكبوتات المكوّنة للمؤسّسات الدّينيّة وفي ترجمة الميتافيزيقا إلى ميتاسيكولوجيا. إنّه عبارة عن مقاربة تحليلنفسيّة لنصوص وأحداث أصبحت لها قيمة مرجعيّة بالنّسبة إلى هذه الدّيانة، كما أنّها مرتبطة بأصل الدّيانتين التّوحيديّتين الأخريين.

وما كان لهذا النّوع من البحث أن يطرح نفسه لولا أنّ الإسلام الذي ظلّ

طويلاً بمعزل عن الأسئلة المعاصرة، حبيساً في خزائن الاستشراق، قد ظهر بغتة على السّاحة العالميّة الرّاهنة، ليفرض علينا مساءلة له. هذه المساءلة تدفعنا إليها خطورة وضرورة لهما صلة وثيقة بانتقال الإسلام إلى منزلة الحداثة. لم يبتدئ هذا الانتقال الآن، بل إنّه بلغ مرحلة حرجة، أو دخل في صميم الموضوع: ففي المجتمعات الإسلاميّة ظهرت ذات مختلفة عن ذات التّقليد، مدفوعة إلى فعل تاريخيّ يتجاوز حقل الشّعور. ظهور هذه الذّات، والتّمزّق والتّناقضات التي تولّدت عنه هو ما دعانا إلى القيام بهذا البحث.

ولهذا السّبب يوجد هذا الكتاب في قلب الرّاهن المتحيّر القلق، رغم أنّه يستكشف صرح الأصول في الإسلام. فالفصل الأوّل من هذه المحاولة مخصّص لأزمة الإسلام المعاصرة، ولمقاربة نشأتها ومظهرها الأكثر أعراضيّة (نقصد الحركة الإسلاميّة)، وقد قدّمنا تأويلاً لهذه الأزمة مختلفاً عن التّأويل السّائد عادة في السّوسيولوجيا السّياسيّة.

فما يجري في الإسلام منذ خمس عشر سنة يبيّن بالفعل، ومن خلال عدد لا يحصى من العلامات، يبيّن القطيعة التي تعرّضت إليها ذات التّقليد وما ينجرّ عن ذلك مباشرة من انفلات للقوى المدمّرة للحضارة. يتعلّق الأمر بمسار تحوّل تاريخيّ يتطلّب منّا التّفكير في انتقال الإنسان من النّفس ذات الإله la psyché de Dieu إلى النّفس ذات اللاّشعور la psyché de l'inconscient. وهذا ما يبرّر عنوان الكتاب في طبعته الأصليّة بالفرنسيّة: «التّحليل النّفسيّ أمام محنة الإسلام». فمن خلال هذا العنوان أردت أن أسمّي محنة أو مهمّة تبنّيتها منذ سنوات، وجسّمتها في أبحاث عديدة تجتمع في هذا الكتاب لتكوّن نظرة شاملة. لا شكّ أنّ الفرضيّة المعاكسة: الإسلام أمام محنة التّحليل النّفسيّ غير خاطئة، ولكنّني دخلت مغامرة الإسلام من باب التّحليل النّفسيّ وباسم التّحليل النّفسيّ وحاولت توضيح بعض القضايا المتّصلة براهن الإسلام وبأصوله، وقصدت صبّ هذا الرّافد الآخر في معين المعرفة التّحليلنفسيّة الكونيّة الباحثة في العلاقات بين الجهاز النّفسيّ[١]

(١) psychisme.

والحضارة. ولأنّ المحنة ليست واحدة، فهي محنة التّحليل النّفسيّ ومحنة الذّات التي تشتغل في حقله، ومحنة الإسلام نفسه، فقد رأينا أن يكون عنوان النّسخة العربيّة عامّاً ومجرّداً من كلّ إيحاءات جداليّة.

ولا يعني التّفكير في الانتقال من النّفس ذات الإله إلى النّفس ذات اللاّشعور تصفية القديم، وهذه التّصفية على أيّة حال ليست بيدنا وليس بوسعنا اتّخاذ قرار فيها. بل إنّ هذا الانتقال يتمثّل في إقامة علاقة بالقديم، تكون تأويليّة، وتفترض إدراكاً للتّأويلات القديمة وللماقبليّات التي تتأسّس عليها. وإذا تعلّق الأمر بالأنظمة الرّمزيّة، وخاصّة الدّين، فإنّ التّحليل النّفسيّ يعتبر أنّ قوّة الماقبليّ الأساسيّ متوقّفة على مدى كبته والغفلة عنه. فما يقبع في اللاّشعور هو ما تنحني أمام سلطانه رقاب النّاس.

ودون سابق إضمار، قادني هذا البحث، بل دفعني تدريجيّاً إلى مصير المرأة والأنثويّ والأنوثة في مسارات الكبت التي يقوم عليها الصّرح الرّمزيّ والمؤسّسيّ للإسلام. ولذلك فإنّ القسم الأكبر من هذا البحث مخصّص لهذه المسألة التي طرحناها في الفصل الثّاني، وهو بعنوان «التّطليق الأصليّ»، والفصل الثّالث وعنوانه «مصائر المرأة الأخرى». فإذا تناولنا بالنّظر مسألة الأنثويّ في أصل الإسلام، وإذا تتبّعنا حلقات تركيبيّته الخاصّة في لحظة معيّنة سمّيناها بـ«عيادة ألف ليلة وليلة»، فوجئنا بانقلاب في الكفّة ووجدنا أنفسنا إزاء صياغة أولى تأسيسيّة لإشكاليّة النّرجسيّة الذّكوريّة ولمحاولة تجاوز مآزقها وعنفها، وهنا يكمن في رأيي الرّهان المركزيّ لأبنية الثّقافة التّوحيديّة. هذا هو موضوع الفصل الرّابع، وهو بعنوان: «من هو إلى هو».

وليس من الغريب أن لا تكون كلّ المظاهر التي تعرّضنا إليها في هذا البحث خاصّة بالإسلام. إنّ أوجه التّقاطع بين الثّقافة الأوروبّيّة وثقافة الإسلام كثيرة جدّاً، شريطة أن نفهم التّقاطع بمعناه المزدوج: أي أنّه التقاء وافتراق في آن. إنّنا إذا قصرنا اهتمامنا على الخصوصيّات وقعنا في الماهويّة الاختلافيّة، كما أنّنا إذا لم نمتحن الكونيّ بتعريضه إلى الوقائع المحسوسة وإلى أصداء الغيريّة، بقينا في دائرة المقرّرات المتّسمة بكونيّة مغرقة في التّجريد.

فلعلّ هذه المحنة تعود بالنّفع على التّحليل النّفسيّ، بما أنّ هذه المعرفة التي بدأ انتشارها وتناقلها في العالم الإسلامي يتجسّدان على الصّعيد الفرديّ أو على صعيد مجموعات صغيرة أو حتّى من خلال تكوين مؤسّسات مخصوصة (توجد اليوم جمعيّتان للتّحليل النّفسيّ: لبنانيّة تأسّست سنة ١٩٨٠ ومغربيّة تأسّست سنة ٢٠٠١)(٢) ستعترضها ولا شكّ أسئلة وقضايا جديدة. فنقل هذه المعرفة يسير في اتّجاه مناطق مختلفة عن موطنها التّاريخيّ والآنتروبولوجيّ الأوروبّي، ومختلفة عن امتداداته الأمريكيّة.

ولعلّ هذه المحنة تعود أيضاً بالنّفع على نساء العالم الإسلاميّ ورجاله الذين يواجهون تحوّلاً ذاتيّاً حرجاً، فهم قد يجدون في المعرفة والتّجربة التّحليليّتين إمكانيّة وبارقة أمل: إنّها معرفة ضروريّة لمصاحبة ومواكبة صيرورة طويلة عسيرة هي صيرورة تكوّن الذّات الحديثة وما يرتبط بها ممّا يعبّر عنه فرويد بـ«عمل الثّقافة» (Kulturarbeit).

ولهذه الغاية المزدوجة التي نصبو إلى تحقيقها مستند أساسيّ هو اعتقادنا الرّاسخ بأنّ التّرجمة الميتابسيكولوجيّة التي يعتبرها فرويد إحدى مهامّ التّحليل النّفسيّ ليست مجرّد تطبيق للنّظريّة. بل هي حسب فرويد عمليّة تفكيك جذريّ، وهو يستعمل في هذا الصّدد كلمتين هما أوّلاً «Auflösen»، وتعني الحلّ، وفكّ العقدة، ونقض التّصوّرات الأسطوريّة عن العالم، وثانياً «Umtezen»، وتعني ترجمتها، ونقلها، وتحويلها(٣). والغاية من هذه العمليّات المنطلقة من هندسة الصّروح الميثيّة-اللاّهوتيّة-المنطقيّة هي تبيّن الموادّ التي تمّ بها صنع أسسها اللاّمرئيّة، والوقوف في كلّ تركيبة من التّركيبات على نواة المستحيل التي التفّ

---

(٢) [نضيف إليهما «فضاء التّحليل النّفسيّ التّونسيّ-الفرنسيّ» (٢٠٠٤) و«الجمعيّة المصريّة للتّحليل النّفسيّ» (٢٠٠٦). المترجمة].

(٣) كلّ هذه الألفاظ مستقاة من أحد مقاطع «علم النّفس المرضيّ للحياة اليوميّة» (١٩١٠):
Psychopathologie de la vie quotidienne, trad. S Jankélévitch, Paris, Payot, 1975, p 276.

حولها حجاب خياليّ مصنوع باللّغة، هو إسقاط للنّفس على العالم الخارجيّ. (٤)

إذا استطاع هذا البحث أن يساهم بقسطه في هذه الغايات والمشاغل المتضافرة، وفي أداء مهمّتها وبلورة أفق تقبّلها، فإنّه يكون قد حقّق مرامه.

---

(٤) المستحيل في نظريّة جاك لاكان هو الواقعيّ الذي يرتبط به الرّمزيّ والخياليّ عن طريق اللّغة والهوام دون أن يستنفداه، بحيث يبقى الواقعيّ في مكانه. يكتفي الخياليّ بوضع حجاب عليه، ويحاول الرّمزيّ إيجاد وجهة له، مقصياً إيّاه حتّى يصبح الواقعيّ ممكناً، أي يتحوّل إلى واقع. فالهذيان ناجم عن انبثاق الواقعيّ من حيث هو واقعيّ مستحيل مخبّل، وهو في الوقت نفسه محاولة لدرء عنف هذا الواقعيّ المستحيل. (إضافة الكاتب إلى النّسخة العربيّة).

الفصل الأوّل

همّ الأصل

١ - الخرق

لم يكن الاهتمام بالإسلام نقطة من برنامجي أو من برنامج الجيل الذي أنتمي إليه. لم أتّخذ قراراً بالاهتمام بالإسلام إلاّ عندما ابتدأ الإسلام يهتمّ بنا. اعتقد هذا الجيل الذي فتح عينيه على نهاية الاستعمار وبداية إقامة الدّولة الوطنيّة أنّ قصّته مع الدّين قد انتهت. لا شكّ أنّ الدّين كان عنصراً هامّاً من عناصر التّعبئة ضدّ المستعمر، إلاّ أنّنا كنّا مع ذلك نحمّله مسؤوليّة إغراق عالمنا في غياهب الظّلمات طوال قرون طويلة، إلى أن استفقنا على صليل أسلحة الجيوش الأوروبّيّة المستعمرة. ألم تهدنا صرخة الشّاعر إلى سرّ هذه الكوارث عندما قال:

أيّها الشّعب أنت طفل صغير
لاعب بالتّراب واللّيل مغس...
أنت في الكون قوّة كبّلتها
ظلمات العصور من أمس أمس

علّمنا الشّابّي (١٩٠٩-١٩٣٤) درساً مفاده أنّ قيد الظّلمات ليس سوى قيد التّديّن، باعتبار أنّ التّديّن المكبّل هو الحارس الجبّار لمصير أصمّ لا يأبه بنداء الأحياء، وباعتبار أنّه لا يعرف سوى لغة القبور والأموات. ثمّ إنّ ردّنا السّياسيّ على صيحة المتعصّب كما عبّر عنها الشّابّي: «أبعِدوا الكافرَ الخبيثَ عن الهيكلِ» تمثّل في إبعاد الهيكل عنّا. وفي بداية السّتّينات، بادر بورقيبة[١] إلى إنجاز المهمّة

١) قاد الحبيب أبو رقيبة (١٩٠٣-٢٠٠٠) النّضال التّونسيّ ضدّ الاستعمار. وعندما أصبح رئيساً =

التّالية: أغلق الجامعة الدّينيّة الكبرى، جامعة الزّيتونة التي لها من العمر ألف وثلاثمائة سنة، وشرّد مدرّسيها، وإمعاناً في إذلالهم، نقلهم إلى التّدريس بالتّعليم الثّانويّ. وفي الاتّجاه نفسه، أدخل ثورة على حقوق المرأة، مساوياً إيّاها بالرّجل من حيث الوضع القانونيّ والسّياسيّ، ملغياً التّطليق وتعدّد الزّوجات، حاثّاً النّساء على السّفور. ثمّ إنّه زعزع قانون النّسب الإسلاميّ بفتح الباب أمام التّبنّي التّامّ القائم على تغيير الحالة المدنيّة للطّفل المتبنّى.(٢) وفي شهر رمضان شرب على نخب الشّعب أمام كلّ الأنظار وأمام كاميرا التّلفيزيون.

ربّما لا نعي اليوم مقدار الجرأة المتضمّنة في هذا الفعل. وقد ذاعت الصّورة والخبر في كلّ أرجاء العالم العربيّ الذي كان شديد التّمسّك بالتّعاليم الدّينيّة. وكم جلبت عليه هذه الواقعة من لعنات واتّهامات، وكم إماماً انتفض لها في محرابه. اكتسى هذا الفعل طابع الخرق الجذريّ، أي أنّه كان من قبيل تلك الأفعال التي تحدث قطيعة في النّفوس، ويتّحد فيها الممكن بالمستحيل على نحو مفاجئ. وليس غريباً موقف الحركات المسمّاة بـ«الإسلاميّة» من هذا الفعل. فهي منذ ظهورها في السّبعينات قد اعتبرته نموذجاً للكفر الصّريح الذي لن يكفّر عنه ويمحوه سوى قدومها على الرّكح. ولو تأمّلنا مدلولات هذا الفعل لما وجدناه نابعاً من شخص يكتفي بانتهاك تعاليم الدّين، وبتجاوز نظامه لصالحه الخاصّ. بل إنّ الأمر يتعلّق بتأكيد فعل سياسيّ عموميّ يتمثّل في إحداث انقطاع داخل الزّمن المقدّس الذي تحكمه الطّقوس السّرمديّة، ويهدف إلى إعلان الشّعب براءته من

= للدّولة سنة ١٩٥٦، قام بإصلاحات لتحديث المجتمع، أساسها العلمانيّة والمساواة بين النّساء والرّجال في الحقوق. ومن هذا المنطلق، كان له موقع فريد من نوعه في العالم العربيّ. ولم تكن وجهات نظره في السّياسة الدّوليّة أقلّ ريادة. فقد اقترح سنة ١٩٦٥ حلاً للصّراع العربيّ الإسرائيليّ يتضمّن الاعتراف بإسرائيل وقبول القرارات الدّوليّة التي تمنح الفلسطينيّين نصف الأراضي الفلسطينيّة. إلاّ أنّه اصطدم بعداء أغلبيّة الحكّام العرب آنذاك، وخاصّة جمال عبد النّاصر، كما تعرّض إلى حملة إعلاميّة عمدت إلى تخوينه وتشويه آرائه.

(٢) يحرّم الفقه الإسلاميّ التّبنّي الذي يغيّر نسب الطّفل، أي ما يسمّى في فرنسا بـ«التّبنّي التّامّ»، رغم أنّه كان ممكناً في التّقاليد العربيّة ما قبل الإسلاميّة، وكان لا ينجرّ عنه بطلان للنّسب الأوّل. وسنرى من خلال الفصل الثّاني (الحجاب) أنّ أساس هذا التّحريم مسألة الرّهق.

كلّ عبوديّة تيولوجيّة لتدشين زمن آخر منفتح في قلب هذا الشّرخ نفسه. هذه الكأس التي تناولها بورقيبة ليطفئ ظمأه بطريقة مسرحيّة تبدّد نعاس الصّائمين، كانت أكثر دلالة من كلّ خطب الحرّيّة ومن كلّ وعود التّحرير. كان هذا الفعل من قبيل ما يعتبره جورج باطاي Bataille خرقاً أقصى، بما أنّه لا يستهدف شيئاً بعينه، بل يستهدف الزّمن الذي تضطرب فيه الأشياء.

ومن الواضح أنّ هذا الخرق قد خلق حدثاً طبع بميسمه كامل الجيل الذي أنتمي إليه، رغم اعتراضاتنا على بعض المظاهر من حكم الرّجل الذي قام به. لم نكن قادرين على فهم مدلول هذا القرار: أي استبدال نظام معياريّ هو نظام الإسلام ونظام العبد بأسس أخرى وبشرعيّة جديدة. لم نكن ندرك أنّ انقطاع مسار التّقليد يمكن أن يفتح زمن المخاطر، وأن يكون بداية رحلة تنفلت فيها الكثير من الأهواء والقوى.

في تلك اللّحظة لعب هذا الخرق دوراً مخصوصاً بالنّسبة إلى المراهقين الذين بدؤوا يكتشفون صلف العالم الحديث: إنّه إشباع شوق من أعتى الأشواق التي أثارتها الحداثة ونشرتها في كلّ مكان: شوق الإنسان إلى أن يكون غيراً، وهو شوق تغذّيه أنماط النّجاعة التّقنيّة وخطاباتها. من كان هذا الغير؟ إنّه ثوريّ ماركس، وذات اللاّشعور عند فرويد، وإباحيّ الماركيز دي ساد Sade، والتّائق إلى الخارج لدى سيغالان Ségalen، ومتعاطي خيمياء الكلمات لدى رامبو Rimbaud، والكونيّ، والمواطن العالميّ... كان الغير كلّ هذا في الوقت نفسه، كان شذرات وانطباعات، لأنّنا لم نكن نعرف حقّ المعرفة النّصوص التي تحيل إليها هذه المفاهيم وهذه الأسماء الأعلام، إنّما كانت ذرّاتها منتشرة في الهواء الذي كنّا نستنشقه.

لم نع كلّ مدلولات هذا الفعل الذي قام به بورقيبة إلاّ بعد فترة طويلة. لم يتزامن هذا الوعي مع الشّعور بخطر التّطرّف الإسلاميّ، وهو شعور لم يتّضح لدى الجميع إلاّ بعد لأي. ظهر هذا الوعي عندما تحتّم علينا التّفكير في النّاحية الأخرى، وحين تعالت من كلّ جانب الأصوات التي تطالب بمناهضة ظاهرة لا تعرف عن طبيعتها وخلفيّتها شيئاً. أذكر أنّ الخطبة التي صاحبت فعل الخرق الذي

SCANNED BY
JAMAL HATMAL

قام به بورقيبة لم تكن لتبرّر الفعل باسم العلمانيّة أو حقوق الإنسان أو مبادئ عصر الأنوار الكبرى، بل باسم الإسلام نفسه؟ وملخّص هذا الكلام هو وجوب الانتقال من الجهاد ضدّ الاستعمار، وهو لا يعدو أن يكون جهاداً أصغر، إلى الجهاد الأكبر القائم على الاجتهاد، والذي يفترض تأمّلاً وإعادة فهم للواقع وتأويلاً وسعياً. كان بورقيبة يريد إقناع الشّعب بأنّ طقس الصّيام الذي يدوم شهراً بأكمله يتناقض مع هذا المجهود المطلوب بذله في القرن العشرين. لم يُضْف بورقيبة شرعيّة على إفطار رمضان بالإحالة الصّريحة إلى القيم الغربيّة، بل إنّ إضافة حرفين إلى نفس الكلمة (جهاد) جعلته يبتدع تناقضاً داخليّاً يواجه فيه بين إسلام وإسلام آخر، أو يقابل فيه بين إسلام ما أغلق معناه وانسدّ أفقه، بما أنّ انسداد الأفق هو القول بوجود معنى نهائيّ، وإسلام آخر لم يكتمل فيه أيّ شيء، فهو يتطلّب جهداً باطنيّاً لا ينتهي، وفكراً موجّهاً نحو المجهول.

وهكذا، فإنّني عندما فكّرت في بداية الثّمانينات في مهمّتي كمثقّف يعيش في وضعيّة تاريخيّة حرجة، تتّسم باحتداد التّعصّب وانشغال الجميع بما يطرحه من إشكاليّات، بدا لي من الضّروريّ الانخراط في فكر يبحث عن الفاصل بين إسلام منته وإسلام لانهائيّ.

لا شكّ في أنّ رجل السّياسة الذي قام بهذا الانقلاب الدّاخليّ كانت تلهمه مبادئ الاكتشاف الأوروبّيّ للحرّيّات وكانت نصب عينيه تجربة تطبيقها في بداية القرن العشرين بتركيا الكماليّة. تلقّى بورقيبة تكوينه بالجامعة الفرنسيّة، ممّا جعله يحذق لغة الوعي بالفكرة الكونيّة، إلاّ أنّه كان رجل الشّعب الذي يفقه اختلاف المقامات، وهذا ما جعله يشعر بضرورة الاستعانة بلغته ومراجعه الرّمزيّة. ويمكن أن نقول إنّه لم يبادر إلى حقن كلامه بشحنة من الخطاب الأوروبّيّ، بل نزّل عمليّة الخرق هذه في إطار مسار ترجمة. انطلق من تلاعب بالدّوالّ لكي يستدعي إلى الأذهان جانباً هامّاً مستنيراً من تاريخ الإسلام، ولكي يفتتح بذلك مصيراً ممكناً، معبّراً عنه بلغة تخاطب الجميع، وإن تعالت من هنا ومن هناك الأصوات المعارضة والمستنكرة لما فعل.

وفيما بعد، تضاءلت عمليّة التّرجمة هذه العابرة للعصور وللثّقافات، رغم أنّها الشّرط الضّروريّ لإيجاد سياسة تحديثيّة، ورغم أنّه لا غنى عنها لضمان «استمرار الحياة النّفسيّة عبر الأجيال المتعاقبة»، حسب عبارة فرويد في كتابه «الطّوطم والتّابو».[٣] تضاءلت عمليّة التّرجمة نتيجة عاملين متضافرين هما سرعة انتشار التّقنية وآليّات الانتزاع التي تقوم عليها الرّأسماليّة العالميّة. كأنّ الشّعوب التي برزت إلى الأزمنة الحديثة لم تعد قادرة على عيش تجربتها الآنيّة عبر لغة في متناول الجميع، كأنّها أصبحت عاجزة عن عقد روابط دالّة بين كلماتها الخاصّة، وتحتّم عليها أن تخضع إلى التّحوّلات المادّيّة في عالمها وإلى ملاحقات الخطاب الموصوف بـ«الغربيّ» دون أدنى واسطة. في الدّاخل وفي الخارج سيّان، شهدنا طلوع طبقة من «الخبراء» المشتبه فيهم الذين كانوا يزعمون أنّهم قادرون على الفعل المباشر في الواقع، من خلال اللّوائح التّعاضديّة أو اللّيبراليّة التي كانت تعطي الدّروس وتُصدر الأوامر وتُقيم وتقعد. كانوا برطانتهم المبتذلة التي تدّعي العلم والكونيّة واثقين بأنّهم يمسكون بالحقائق الثّابتة التي تفتح أبواب الغد المشرق على مصراعيها، اسم «التّنمية» حوّل عمليّة التّحديث إلى تيه في عالم اللاّمفكّر فيه.

وبعد أن استمرّت عمليّة التّصفية الشّاملة للكلام وللمعنى السّياسيّ طوال عقدين من الزّمن، آل الأمر إلى حالة من البلادة العامّة. فقد أصبحت كلّ الأكاذيب ممكنة، وأصبحت الأرضيّة صالحة لبروز التّعبيرة الإسلاميّة بتصوّراتها القصوى. جاء الإسلاميّون بخطاب دعوة قريب من الجسد ومن هموم الحياة، وأقاموا صرح إسلام أحاديّ الوجه، خالياً من كلّ تناقض داخليّ، وجذّروا التّقابل بين الإسلام والغرب، وأعلنوا مشروع استرداد الخاصّ الخالص[٤] عبر نوع آخر

(٣) Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (1912-1913), trad. M. Weber, Paris, Gallimard, 1993, p314.

(٤) ["le projet d'une restitution du propre" في النّصّ الفرنسيّ، وهو ما جعل الكاتب يعلّق على هذه العبارة بتعقيب يشير إلى ازدواج دلالة propre: «بكلا المعنيين: معنى الاختصاص ومعنى النّقاوة»، ولذلك ترجمنا اللّفظة بعبارة «الخاصّ الخالص». المترجمة]

من المباشرة، هي مباشرة الاتّصال بالاكتمال الأصليّ للسّياسيّ. إنّه وعد العودة إلى العصر الذّهبيّ للمؤسّسة الإسلاميّة، إلى اللّحظة التي كان فيها البدء والأمر متوحّدين في المبدأ نفسه، وكانا معاً بيد رسول - مؤسّس- مشرّع، ثمّ بيد خلفائه الأربعة. والمفترض في هذا الزّمن هو أنّه يمثّل العدالة النّموذجيّة التي تحقّقت على وجه الأرض، قبل الهبوط إلى عالم تتعرّض فيهما المجموعة إلى الانقسام والفتنة.(٥)

إنّ أحد أسباب ظهور التّطرّف الإسلاميّ يعود إلى حدوث كارثة في صلب اللّغة. لم تتوصّل اللّغة إلى أن تترجم للشّعب تجربة تاريخيّة قويّة ومكثّفة، هي تجربة العصر الحديث التي لا يقتصر أمرها على التّحوّل العلميّ والصّناعيّ الذي شهده العالم، بل يتعدّى ذلك إلى الارتباط الوثيق بين هذه القدرة على التّحوّل الجامح وشوق الإنسان إلى أن يكون غيراً. أمّا التّطرّف «الإسلاميّ»، فإنّ ما يحرّكه هو بالضّبط الدّافع المناقض للشّوق إلى الغير: إنّه اليأس الذي يجعل الذّات تريد أن تكون هي نفسها، كما جاء في عبارة كيركغارد Kierkegaard.(٦) ولكن من هو «هو»؟ إنّ هويّته تقع بين رباعيّ من السّمات الخاصّة: دين هو الإسلام، ولغة هي العربيّة، ونصّ هو القرآن، أضيف إليها حيثما اتّفق شيء من القوميّ.

من شوق الإنسان إلى أن يكون غيراً، إلى اليأس الذي يريد أن يكون فيه هو نفسه، هكذا انقلبت موازين الزّمن بنا، فاحتبستنا في مواجهة كلا طرفيها يمثّل المستحيل.

---

(٥) بعد وفاة الرّسول سنة ٦٣٢ شهدت المجموعة الإسلاميّة بالإضافة إلى التّوسّع الهائل حرباً أهليّة طاحنة. انظر في هذا الصّدد: هشام جعيّط، الفتنة الكبرى Hichem Djaït : *La Grande Discorde*, Paris, Gallimard, 1989.

(٦) كيركغارد، مرض الموت:
Soren Kierkegaard, *La Maladie à la mort*, trad. P.-H Tisseau, Paris, Robert Laffont, 1984, p 1207.

٢ - العودة والمنعطف

الإسلام مفرداً وجمعاً

لم يستقم الوعي بالحدث «الإسلامويّ» إلاّ بعد لأي. كان لا بدّ من وقت طويل للإقلاع عن الاعتقاد بالمسار الخطّيّ للتّقدّم، وللتّسليم بأنّ الأمر لا يتعلّق بظاهرة عابرة، وللشّروع في فهم ما يحصل. ولنضع نصب أعيننا مدى اتّساع الرّقعة البشريّة التي تغطّيها هذه الأحداث. فوراء كلمات مفردة كـ«الإسلام» أو «الإسلاميّة» islamisme، يوجد واقع متنوّع لمليار من البشر المتوزّعين على قارّات عدّة، وعلى مجتمعات متباينة، ومناطق ثقافيّة مختلفة كلّ الاختلاف، حتّى إنّه لا يوجد بينها تواصل أحياناً. ولهذا أمكن الحديث عن وجود إسلام بصيغة الجمع islams يحتجب وراء الإسلام بصيغة المفرد، لفرط ما أنتجه تنوّع اللّغات والتّقاليد والتّواريخ من خصوصيّات جهويّة ومحلّيّة هي من الأهمّيّة بمكان. وسواء تعلّق الأمر بآسيا ومكوّناتها الهنديّة والباكستانيّة والأفغانيّة والأندونيسيّة، أو بإفريقيا بمغربها في الشّمال وجنوب صحرائها، أو بأوروبّا بما فيها تركيا وامتداداتها السّلافيّة وشعوب الاتّحاد السّوفياتيّ سابقاً، أو الشّرق الأوسط بمنطقته الإيرانيّة وبعالمه العربيّ الذي لا يمثّل تبعاً لذلك سوى جزء صغير جدّاً من هذا المجموع الكبير، فإنّ الإسلام قد تمّ استنباته على أرضيّة الثّقافات الموجودة سلفاً، وهو لم يحاول محوها بقدر ما حاول التّأقلم معها، تاركاً لها مجال تغييره، شريطة أن تُبقِي منه على نواة تيولوجيّة وقانونيّة ثابتة.

ولكن رغم هذا التّنوّع، ورغم رحابة الفضاء الجغراسياسيّ والثّقافيّ المعنيّ بالإسلام، انبثقت في كلّ مكان هذه الحركة الجامحة التي ستدفع بجزء هامّ من التّقليد وأهله المحافظين إلى ما تطلق عليه عبارات مختلفة: «الإسلاميّة»، أو«الحركات الإسلاميّة»، أو«الأصوليّة»، أو «الرّاديكاليّة الإسلاميّة"، أو «التّماميّة». إنّ تكاثر المصطلحات في هذا المجال، بتأثير من سوسيولوجيا سياسيّة جديدة مختصّة في الإسلام ومضطرّة في الغالب إلى المواكبة السّطحيّة للحدث، لم يساهم في توضيح الوضعيّة، بل أكّد ما يمكن أن أسمّيه بـ«مقاومة تعقّل الإسلام».[1] هذه المقاومة تنبع من نفور قديم مترسّخ في تاريخ أوروبّا الغربيّة لم تفلح في إزالته معارف الإسلامولوجيّين رغم تراكمها. بل إنّ الالتباس ازداد استفحالاً في الفترة الأخيرة، بوجود مواضيع جديدة تغذّيه في الواقع الرّاهن المضطرب. ولا يمثّل المحلّلون النّفسانيّون استثناء في هذا الصّدد، بمن فيهم فرويد في زمنه كما سنرى.

لا يمكن أن نقضي على مثل هذه المقاومة للتّعقّل بأن نقرّر على نحو اعتباطيّ معاني الألفاظ، بعد أن تغذّت الألفاظ من استعمالات مختلّة تختلط فيها أبعاد كثيرة. هذا الاضطراب في التّسمية، وما يدلّ عليه من التباس في التّفكير، هو من الأعراض الخطيرة الدّالّة على الانقلابات الدّاخليّة التي يشهدها الإسلام[2]، وعلى الأزمة المزمنة التي تسم علاقاته بما يسمّى بـ«الغرب». والتّسمية الأخيرة هي نفسها تسمية سريعة وتبسيطيّة، وهي من باب سوء استعمال اللّغة. إنّنا نريد في هذا الفصل أن نتّجه تدريجيّاً نحو تأمّل العائق بأبعاده الدّالّة. يكفي الآن أن نذكّر بالمظاهر الأربعة التي لا بدّ من التّمييز بينها عندما يعترضنا دالّ «الإسلام»:

---

(١) « la résistance à l'intelligibilité de l'islam ».

(٢) يدلّ الواقع الرّاهن على أنّ الحروب الأهليّة التي يشهدها الإسلام اليوم هي حروب حول معنى كلمة «الإسلام»، فهل هو دين أم نظام في الحكم أم دولة، أم حضارة، أم أخلاق، أم شريعة أم قانون، أم هو أبعد من كلّ هذا؟ ولنذكّر بأنّ كلمة «الإسلام» لم ترد في القرآن إلاّ ستّ مرّات، وفي سياقات عامّة. فواقعنا اليوم يخضع إلى ما نسمّيه بـ«حرب الاسم». (إضافة المؤلّف إلى النّسخة العربيّة).

١/ الدّين الإسلاميّ باعتباره إيماناً وعقيدة وشريعة. ينبني هذا الدّين على ظاهرة الوحي والتّنزيل للنّصّ القرآنيّ، وعلى سنّة الرّسول القوليّة والفعليّة.

٢/ المسلمون في تنوّعهم، اعتباراً لأنماط حياتهم، وثقافاتهم، واختلاف حساسيّاتهم وآرائهم.

ويجب أن نضيف إلى هذين العنصرين الأساسيّين قوّتين لهما شأن في الاضطراب الحاليّ:

٣/ التيّار الأصوليّ الذي لم يخل منه زمن، والذي يدعو إلى التّطبيق الكلّيّ للتّعاليم الإسلاميّة بالإحالة إلى النّصّ الأصليّ. إنّه الإسلام المحافظ الصّارم الذي يدّعي أنّه خارج الزّمن، ويرفض الأدب، والموسيقى، والشّعر. هذا الإسلام لا يحاول في الغالب أن يستولي على جهاز الدّولة، بل هو على العكس من ذلك يدعو إلى اتّخاذ مسافة منه، إن لم نقل الانفصال عنه.

٤/ الحركات السّياسيّة التي تريد الاستيلاء على الدّولة، والتي لا تعتبر الإسلام ديناً فحسب، بل ترى فيه إيديولوجيا ونظاماً للحكم. ويهدف مشروع هذه الحركات إلى الأسلمة التّامّة للمجتمع وإلى إنشاء دولة إسلاميّة.

هذه الحركات التي تتفاوت في مدى راديكاليّتها وفي مدى اعتمادها العنف هي التي فرضت نفسها على المشهد العموميّ خلال السّبعينات. لا شكّ أنّ قوى أخرى توجد على السّاحة، منها التّقليديّون، والإصلاحيّون، والعلمانيّون، إلخ. ولكن لم تتوصّل أيّ من هذه القوى إلى حمل أعباء اليأس الجماهيريّ كما توصّل إلى ذلك النّشطاء السّياسيّون الإسلاميّون.

إنّ وجود تقاطع بين هذه المظاهر الأربعة أمر يجب أن نحلّله ونزيد تحليله في كلّ مرّة، وبالحذر الضّروريّ. ولكن ما لا يمكن قبوله هو صهر كلّ هذه العناصر في مسمّى واحد هو «الإسلاميّة»، دون أدنى استعداد للتّمييز. إنّ اليأس والرّعب لم يجرفا كلّ شيء في تيّارهما الجامح، ولا يعود ذلك إلاّ إلى أنّ المسلمين، في معظم البلدان على الأقلّ، لم يخلطوا بين المؤسّسة الدّينيّة الإسلاميّة من جهة، وواقعها البشريّ المتنوّع من جهة أخرى، ثمّ لم يخلطوا بين

الأصوليّة من ناحية والنّشاط السّياسيّ من ناحية أخرى.

لا شكّ أنّ البلدان الإسلاميّة لم تعرف التّحوّلات والأفعال المسرحية التي قام بها بورقيبة، بل ما كان أبعدها عن ذلك. ثمّ إنّ مدى احتدام الظّاهرة وامتدادها يختلفان طبقاً للسّياق، وطبقاً لدرجات العنف الاقتصاديّ والسّياسيّ، وطبقاً للأهمّيّة التي تكتسيها الإصلاحات الاجتماعيّة، ولـ«القوّة التّشكيليّة» لكلّ شعب، حسب عبارة نيتشه. ولكنّ انبثاق الاحتجاج في كامل ربوع العالم الإسلاميّ يدلّ مع ذلك على أنّ الزّلزال نفسه قد اخترق الأساس نفسه.

عندما نشهد التّصدّع الهائل لعالم كنّا نراه متلألئاً بوعود الحرّيّة، عندما يحمل إلينا كلّ يوم دوّامة من النّحيب والعنف باسم عقيدة ما، عندما نرى رجالاً ونساء كانوا بالأمس أبعد ما يكون عن الهوس الدّينيّ، ثمّ انفجروا باللّعنات التي تعبّر عن شعور ساحق بالإثم وبالهلع أمام الإله، وكأنّهم اقترفوا أبشع جرائم القتل، ندرك أنّ أمراً ما حيويّاً قد حدث، بحيث أنتج هذا الكمّ من اليأس السّياسيّ الذي سنراه في ما بعد ينسكب في صيحات الجموع، أو يشفى غليله في الابتزاز والجريمة. كيف يمكن أن نفهم هذا التّصدّع وما استتبعه من نتائج مدمّرة؟

الاهتمام بالتّحليل النّفسيّ

عندما وجدت نفسي داخل هذه الدّوّامة من الأحداث التي طلعت علينا بنصيب كبير من المآسي والخيبات، تغيّرت نوعيّة اهتمامي بالتّحليل النّفسيّ تغيّراً كلّيّاً. فانتقلت من المغامرة الشّخصيّة، ومن البحث المقتصر على «علم النّفس الفرديّ» إلى منظور أرحب. كان عليّ أن أضفي على تفكيري بعداً سياسيّاً بالمعنى الجوهريّ للمفهوم، وأن أدخل في علاقة وثيقة ومستمرّة مع نصوص فرويد عن الحضارة وضيقها، وعلم نفس الذّات الجماعيّة، والدّين وأصل المجتمع. لقد تطلّب الواقع الإسلاميّ الرّاهن جهداً مستمرّاً في التّحليل والتّأويل، وتعقّب الأحداث المتلاحقة التي تحاصرنا على نحو لم يسبق له مثيل. ولنعد بذاكرتنا إلى الأزمات الكبرى التي مرّت بنا في العقد الأخير: قضيّة سلمان رشدي، وحرب الخليج، والبوسنة، والحرب الأهليّة في الجزائر، والصّراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ

المزمن والمعرّض دائماً إلى الانتكاس، ثمّ منطق الإحراج والرّعب الذي فرضه التّعصّب، من خلال قضيّة الحجاب، ومن خلال شتّى الفتاوى، ومن خلال مقاتل المثقّفين وذبائح المدنيّين.

هذا الواقع الرّاهن للإسلام فرض عليّ، ولكن ينبغي أن أقول بالأحرى: فرض علينا - نحن أعضاء هيئة تحرير «كرّاسات ما بين العلامات»[٣] - تجربة بكراً في خوض قضايا اللاّشعور السّياسيّ، في زمن يتّسم بتسارع التّحوّلات، وفي فضاء ما بين-حضارتين كلّ منهما تصطدم في مجراها الخاصّ بالأخرى واقعيّاً وخياليّاً، وعلى أرضيّة تاريخيّة من النّزاعات العالقة التي يعاد إحياؤها عبر علاقات تبعيّة متبادلة، يتغيّر منطقها في كلّ مرّة وتتعدّد بؤر احتدامها. وليس من المبالغة في شيء أن أقول إنّ هذه الوضعيّة كانت باعثة على تناقضات ومفارقات مستمرّة ضطرّتنا إلى سلسلة من التّحوّلات والتّقلّبات في المواقف، كما اضطرّتنا إلى ستشراف وجهات نظر مختلفة تؤدّي في نهاية المطاف إلى اللاّمتقرّر، وهذا للاّمتقرّر، بما فيه من بؤس أو بعد نظر، يمثّل إغراء للكائن النّفسيّ في عصر لعولمة.

وفي الوقت نفسه، أيقنت بأنّ مقاربة اللاّشعور في المجال النّفسيّ العياديّ وفي مجال الحياة اليوميّة، تستوجب الإحالة إلى الإسلام، لا سيّما أنّ الأمر يتعلّق ذوات تمّت تنشئتها في إطار التّقليد الإسلاميّ، لا سيّما أنّ النّشاط الحركيّ لأصوليّ والسّياسيّ قد أنتج تحييناً للأصول باعثاً على القلق. ولا يعني هذا أنّنا ردنا مسايرة التّيّار الثّقافويّ، وهو تيّار سبق أن توجّهت إليه بالنّقد وسبق أن بيّنت

٣- عندما أنشأتُ «كرّاسات ما بين العلامات» كفضاء للتّفكير في ما بين أوروبّا والإسلام، وكفضاء للتّفكير المتمحور حول التّحليل النّفسيّ، وكان ذلك سنة ١٩٩٠، لم أكن أتصوّر أنّ هذا المشروع سيصطدم بهذا الرّاهن. كان هذا الفضاء مدرستنا الفكريّة، وكان يشمل محلّلين نفسانيّين وكتّاباً منهم من كان ينتمي إلى «فريق الأبحاث المغاربيّة بجامعة باريس ٧» (وقد أنشئ سنة ١٩٧٨). أذكر من بين الذين انتموا بصفة منتظمة إلى هذين الفضاءين أو إلى أحدهما: زهور بن شمسي، وأوليفيه دوفيل Olivier Douville، وخليفة حرز الله وجان ميشال هيرت Jean Michel Hirt، وعبد الوهّاب المؤدّب، وميشال ميزلي Michel Muselli، وعقبة نطاحي، ونادية تازي.

مآزقه. لقد لاحظت بكلّ بساطة أنّ الإسلام في معظم الحالات كان النّتيجة والسّبب في البنى الذّاتيّة والبنى العابرة للأفراد(٤). كانت المسافة السّياسيّة الفاصلة بين الذّات والدّين غير واضحة بل زائفة، لانعدام التّراكم الثّقافيّ المحقّق للفصل والمؤدّي إلى فتح إمكانيّات فكّ الرّباط، والمؤدّي في الوقت نفسه إلى عمليّات كبت، وهو ما حصل في أوروبّا على امتداد قرون عديدة. ففي عالم الإسلام، نجد في أحسن الأحوال علامات سطحيّة لا تنشئ فصلاً حقيقيّاً. إنّ ثورة المترجم الحديث حسب عبارة بيار لوجندر Pierre Legendre لم تنجز. ولذلك فإنّنا لم نشهد عودة للدّين، لأنّ الدّين لم يبتعد قط حتّى نتحدّث عن عودته من جديد. بل الأدهى من ذلك أنّ الإسلام استفاق مذعوراً كالنّائم الذي تمّ تخديره بطريقة اصطناعيّة، وظلّ يتفحّص العالم وهو بين اليقظة والنّوم.

ففيما كانت النّخبة التي ظنّت أنّها دخلت الحداثة من بابها الكبير تُنظّر وتستنسخ الخطط، كانت الصّوامع تتكاثر وكانت ظلالها تمتدّ وتلتفّ. لم تكن الحداثة إلاّ اقتداء (اقتداء لا محاكاة) للحداثة تمّ من خلاله بناء ديكور وهميّ خادع.

هذه الخلاصة المريرة الخانقة التي نقف عليها والتي سنرى كيف يمكن تدقيقها، لم تتبلور إلاّ قبل خمس سنوات من اندلاع قضيّة سلمان رشدي (١٩٨٩). وهي من أبرز الأحداث التي تمثّل أعراضاً لهذه الوضعيّة ولرهاناتها الخطيرة. فسرعان ما فرض هذا الحدث ضرورة استخلاص النّتائج من هذه الصّحوة من السّكر، نقصد النّتائج النّظريّة والعمليّة والسّياسيّة والتّحليلنفسيّة بما لها من انعكاسات على مشروع فكريّ يفضي إلى البحث في مسألة الأصل في الإسلام، من حيث يقتضي هذا البحث تعريض التّحليل النّفسيّ إلى محنة الانتقال عياديّاً ونظريّاً من موقع الثّقافة التي برز منها إلى موقع آخر.

في هذه الرّحلة للتّحليل النّفسيّ، ومع التّحليل النّفسيّ، وجدت نفسي أعود

(٤) transindividuelles.

من جديد إلى موقعي الأسطوريّ الأصليّ، والحال أنّني، بحكم انتقالي الجغرافيّ والثّقافيّ إلى أوروبّا، ظننت أنّني ابتعدت عنه، وأنّ الشّوق كان يهزّني إلى معرفة أخرى. هل عدت فعلاً من دورة الزّمان هذه؟ من عجبي إزاء هذا الذي يعود، من هذا الذي أعود إليه؟ إنّها في الحقيقة عودة بلا عودة، بما أنّ الإسلام الذي أقبلت على استكشافه ليس البتّة الإسلام الذي ورثته، بل هو إسلام أؤوّله انطلاقاً من إشكاليّة اللاشعور. والتّظاهرة التي أعلنت ظهور هذا الإسلام على السّاحة العامّة كانت النّدوة التي انعقدت في «المعهد الدّوليّ للفلسفة»، في ماي/أيار - مايو ١٩٨٧، تحت عنوان: «التّحليل النّفسيّ على مشارف الإسلام».(٥)

همّ الأصل

لِمَ كان هذا الانتقال إلى الأصل، وقد كان ولا شكّ انتقالاً للأصل ذاته؟ لن أتوقّف عند الدّواعي الشّخصيّة التي جعلتني أهتمّ بالموضوع، بل سأكتفي بالقول إنّ الذّات لا يمكنها بأيّة حال أن تُعرض عن «الحقيقة التّاريخيّة» التي تحكّمت في طفولتها (هكذا كان فرويد يسمّي «درجة الحقيقة» التي توجد في الدّين)، دون أن تلاحقه هذه الحقيقة فيما بعد على نحو من الأنحاء. وتبعاً لذلك، فإنّ الرّهان يتمثّل في تحويل حقيقة الأصل هذه إلى مسارات يعتمل فيها الفكر. وبعبارة أخرى، علينا أن نستقبل هذه الحقيقة وأن نعترف بنشأتها الخياليّة والرّمزيّة لكي نصبح قادرين على التّفكير في حقل الفعاليّات النّاجعة الذي ترسمه.

منذ أن شرعت في الاهتمام بخطابات التّيّارات الإسلاميّة، أدركت أنّ مسألة الأصل كانت هاجسهم وموضوع شغفهم، وأنّهم يتوصّلون تدريجيّاً إلى شدّ وثاق الجماهير بفضل الوعود التي لا تفتح أفق انتظار، بل تدفع إلى التّراجع إلى البدء،

(٥) انعقدت هذه النّدوة يومي ١٥ و١٦ ماي/أيار ١٩٨٧، على جبل سانت جينفييف، وقد نظّمت بالاشتراك مع الكاتب عبد الكبير الخطيبي، في إطار برنامج بحث حول «العقل واللاّعقل في الإسلام» استمرّ بين سنتي ١٩٨٦ و١٩٨٩. وقد نشرت أعمال هذا اللّقاء في العدد الأوّل من «**كزاسات ما بين العلامات**»، سنة ١٩٩٠ بباريس.

إلى الزّمن الذي لا يكون سوى تكرار محض لما وقع في عصر المؤسّسة الإسلاميّة.

هذه المحاولة الرّامية إلى شدّ وثاق الجماهير إلى الأصليّ خلقت حالة ذهول ونكران لدى البعض، ولكنّها خلقت حالة تنويميّة استبدّت بالكثير من أفراد الشّعب ومن الطّبقات الوسطى. إنّها كانت سبيلاً إلى خلق حالة استعداد طفوليّ للذّاكرة، وحالة خلط تاريخيّ يحلّ فيهما العتيق مع المثاليّ في السّاحة العموميّة بكثير من الهرج والمرج. فالمنفّرات والمظاهر الكريهة تكاثرت في كلّ مكان، مرتسمة على الأجساد نفسها، عبر اللّباس وعبر أسلوب العيش والتّعايش، وكأنّ العفونة والرّثاثة هما الضّامن الوحيد للأصالة. وأصبح الكلام اجتراراً لخليط من أقوال السّلف. بل إنّ بعضهم أصبح يشعر بالضّيم لميلاده في هذا العصر. وأصبحنا نرى هؤلاء يتّبعون ما يفترضون أنّه كلام أهل «فجر الإسلام»، وحركاتهم وسكناتهم. وأصبحت الأحداث الرّاهنة تُشبَّه بالأحداث الغابرة ويتمّ تصوّرها على أنّها طرس للسّالف من الزّمان، يطفو على سطح الزّمن المعيش ليبتلع الحاضر.

يمكن للإنسان أن يستلقي من الضّحك جرّاء هذا «الرّيمايك» الواقعيّ، إلاّ أنّ الضّاحك سرعان ما يتبادر إلى ذهنه الطّابع الخطير لهذا الشّغف بالأصل، لأنّه يحمل في ثناياه مشاعر الضّيم والإهانة والحقد، وموجات عارمة من الضّغائن المتنامية. إنّ الرّغبة المفرطة إلى هذا الحدّ في اللّحاق بالأصل لا يمكن أن تخلو من الرّغبة في الانتقام المريع من الأزمنة الحاضرة. لقد تمّ ردّ البؤس الاجتماعيّ والنّفسيّ إلى الارتداد عن الأصل، الذي أسيء إليه نتيجة تعريض مجراه إلى الانقطاع. ولذلك فإنّ الإسلاميّين كانوا يحاولون إقناع النّاس بأنّ انفصالهم عن الأصل يعني مساهمتهم في تجفيف منابعه، وبأنّ مآسيهم الحاضرة ليست سوى جزاء عادل لجريمة الابتعاد عن البدايات. لم يكن لوجود هؤلاء من معنى خارج استرداد الخاصّ الخالص الذي كان لهم. هذا الارتباط بين النّقاوة والاستثناء، بين الامتلاك والنّظافة، بين الانتماء والطّهارة، بين كلّ هذه المعاني التي تتضمّنها اللّفظة الفرنسيّة propre، يعبّر أحسن تعبير عن الخلاص الذي كانت هذه الإيديولوجيا تعد به، وبالتّالي فعن الخطر الذي تريد درأه.

ما الذي يعنيه هذا الشّوق السّياسيّ إلى الأصل مع كلّ ما يصحبه من رعب؟ ما معنى هذا الالتفات إلى المشاهد الأصليّة والتّفاني من أجلها وباسمها؟ كيف يمكن أن نؤوّل هذا الشّوق إلى هجر الحاضر، وهذا المستقبل الذي اختزل في ماضٍ منقضٍ، لا يمكن بعده أن يُقال أيّ شيء سوى تكرار المثيل، بحيث لا يعدو الرّاهن أن يكون ظلاًّ لما كان؟ هذا الانحسار للصّيرورة أليس الدّرجة الصّفر للتّبشيريّة، أو ضدّها أو ربّما المؤشّر على انهيار أفقها الذي حاول الدّين الحفاظ عليه دائماً وأبداً؟

وبدا لي عندها أنّ الموقف التّحليلنفسيّ الذي تبنّيته لا يمكن أن يكون له من معنى في هذه الوضعيّة النّقديّة إلاّ إذا اتّجه صوب همّ الأصل[٦] هذا الذي دخلنا فيه وما زلنا عليه إلى اليوم. ولا شكّ أنّ مهمّتنا تتمثّل في مقاربة هذه الوضعيّة باعتبارها تعبيراً أعراضيّاً عن اضطراب علينا أن نكشف عنه، ولكنّ الأمر يتعلّق أيضاً بمراهنة على الثّبات أمام مخاطر تلاشي اللّغة والحضارة، التّلاشي المنبعث من هذا الانشداد إلى الأصل.

فرويد وانتزاع الأصل

في هذا السّياق، اكتسى كتاب «موسى الإنسان والدّيانة التّوحيديّة» لفرويد أهمّيّة خاصّة في تفكيري. وقد صدر هذا الكتاب في زمن حفّت بصاحبه مخاطر جسيمة كما هو معلوم (١٩٣٩). ولكنّ غايتي من الاهتمام به لم تكن مقارنة استفحال التّيّار «الإسلاميّ» باستفحال تيّار النّازيّة، وهو ما قام به البعض في السّنوات الأخيرة بشيء من التّسرّع. فهذه القياسات لا تخدم الفكر، بل إنّها تنتج عكساً ما ينتجه طرداً الذين يريدون عيش الحاضر في «وفاء صنميّ» للماضي،

---

(٦) استوحيت هذه العبارة من نصّ لجاك درّيدا: "Qual, Quelle, les sources de Valéry"، في هوامش الفلسفة، باريس، مينوي، ١٩٧٢
هاتان الكلمتان اللّتان تعنيان في الألمانيّة «الهمّ» («qual») و«الأصل» («quelle») مستقاتان من شاهد لهيجل يؤكّد على أنّ الوعي الخاصّ بالذّات لا يتمّ إلاّ عبر الافتراق عن الأصل. ولنا عودة إلى هذا الموضوع.

حسب عبارة نيتشه.(٧) إنّ ما أعتبره هامّاً في هذا الكتاب هو أخذ فرويد بتلابيب جنّيّ الأصل.

لا يمكن أن ننسى استهلال كتاب فرويد هذا والرّعشة التي تسري فيه: «أن ننتزع من شعب ما الرّجل الذي يمجّده باعتباره أعظم أبنائه [. . .]» عندما قام فرويد بهذا الانتزاع للأصل، عندما حاول أن يبيّن كيف كان موسى غريباً على الشّعب العبرانيّ، ترك لنا في كتابه الأخير بناء يتعارض مع بناء الذّات لذاتها عن طريق الخاصّ الخالص، ويتعارض مع هذا الانغلاق، وذلك بالاستضافة الأصليّة لـ«غريب العظيم» (هكذا كان يسمّي موسى) من حيث أنّ هذه الاستضافة هي شرط لقيام الحضارة. فلا دين ولا ثقافة ولا ذاكرة ولا لغة مشتركة يمكن أن تكون «نفسها» في بدايتها، ويمكن لها أن تصير إلى نفسها دون أن تتعرّض إلى محنة الآخر والغريب. ولذلك فإنّ الذّاتيّ الخالص محصّلة ناتجة بلا شكّ عن امتزاج أصليّ.

هكذا كان فرويد في سنة ١٩٣٩، في أحلك فترات إيديولوجيا الأصل والنّقاء بأوروبّا، يفكّك الوحدانيّة الأصليّة ليقترح كتابة متعدّدة ومتكرّرة للأصل، هي دوماً مختلطة وغريبة عن الكتلة الواحدة التي يراد فرضها باسمه. إنّ تباين الأصل حسب رأيه زمنيّ وجغرافيّ ومادّيّ ولغويّ، بل إنّ المؤسّس نفسه ليس بمنأى عن طابع الخليط الذي يتّسم به الأصل، بما أنّ فرويد يقول بوجود «موسَيَيْن» على الأقلّ؟ إنّها فكرة الأصل اللاّمتناهي التي تبدو معبّرة عن الفعل التّفكيكيّ في «موسى الإنسان»، من حيث أنّ هذه الفكرة لا تعني الكمال والتّمام، بل تعني النّقصان وعدم الاكتمال.

هذا العمل الذي قام به فرويد والذي يعدّ في مجال الثّقافة التّوحيديّة قمّة في الرّاديكاليّة، كان في مواجهة «النّموذج الأتنيّ» (والعبارة لفرويد). والرّجل الذي

---

(٧) Friedrich Nietzsche, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie" (1874), *Considérations inactuelles* I et II, trad. P. Rusch, Gallimard, 1990, p106-107.

قام به اختار في اللّحظة التي كان فيها مهدّداً بسبب أصله اليهوديّ، اختار أن يخطّ وأن يفتح أمامه ما يسمّيه بيار فديدا Pierre Fédida بـ«نقطة انفلات الأصل». ففي «موقع الغريب»[٨] يعتبر فديدا كتاب «موسى والتّوحيد» اللّحظة القصوى في عمليّة فكّ ارتهان الأب باعتبارها تخلّياً وانسحاباً وصمتاً محايداً من شأنه أن يمنح للّغة موقعاً لها (نقطة انفلات الأصل)، وهو موقع تهدّده «العودة الفظيعة للجموع». وإنّ تأمّلي لصنيع فرويد هذا هو الذي جعلني أحاول القيام بمقاربة أولى لمسألة الأصول في الإسلام.

الفتح الأصليّ

إزاء صورة الامتلاء الأصليّ التي بدأ التّطرّف الإسلاميّ يروّجها، كانت غايتي من هذه المحاولة الأولى[٩] تعقّب آثار تجربة الرّسول المؤسّس، وبيان حظّها من المخاطر والمخاوف. إنّ ابتداع الرّسول لتوحيد آخر لم يكن عملاً مكتفياً بذاته، ولم يكن نابعاً من الطّمأنينة النّرجسيّة وانكفاء الذّات النّبويّة على ذاتها، بل كان محنة قلق وشكّ، وكان تعرّضاً إلى خطر المحو، حيث يمكن لكلّ شيء أن لا يكون. إنّ اختلاف الإسلام عن الأديان التّوحيديّة (الاختلاف الذي ولّد اسماً من أسماء القرآن هو «الفرقان») لم يكتب بأحرف لا تمّحي على صفائح بلّوريّة، بل إنّه كان مسبوقاً بمحنة انسحاب الذّات، واحتضارها، وارتعاشها لحدوث المسافات حيث يكون المكان.

فبمجرّد شروعنا في استكشاف كتب السّيرة النّبويّة، بدت لنا تجربة النّبيّ مبصومة بالانسحاب الأوّليّ الذي أحلّ الفراغ في قلب محمّد الطّفل. منذ سنّ الرّابعة، لحقه يتم الأب قبل أن يلحقه يتم الأمّ ويُعهد به إلى مرضعة، وتراءى له

(٨) Pierre Fédida, *Le Site de l'étranger*, Paris, PUF, 1995.

(٩) Fethi Ben Slama, *La Nuit brisée* (Muhammad et l'énonciation islamique), Paris, Ramsay, 1988.

[وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربيّة: فلق الصّبح، ترجمة البشير بن سلامة، كولونيا، دار الجمل، ٢٠٠٥]

مشهد مرعب لثلاثة رجال يتّشحون بالبياض، ويفتحون صدره، وينتزعون منه قلبه لكي يخضعوه إلى عمليّة انسحاب للجسديّ المظلم، تمكّنهم فيما بعد من إحلال الحرف باعتباره حاشية للجسد الطّفوليّ، بما أنّ الحرف يعني في العربيّة «الحدّ». هذه العمليّة هي التي تسم حادثة «الفتح» باعتبارها منحاً للانسحاب. فالفتح هو الدّالّ الأصليّ للدّيانة المحمّديّة («الفتح المحمّديّ») ولروحانيّتها. ولا شكّ أنّ المؤسّسة اللاّهوتيّة وكذلك التّطرّف ينبنيان على نسيان حقيقة هذه التّجربة وعلى قلب مدلولها إلى «انتصار»، بما أنّ الدّالّ نفسه سيعني في ما بعد «الغزو الحربيّ». وهكذا يتحوّل الافتقار إلى اكتمال، وينقلب خواء الانفتاح إلى امتلاء.

ثمّ كان لعمليّة الفتح امتداد عبر سلسلة من المحن، وفي أعقاب هذه المحن لم يحصل ما سيسمّى الإسلام على منزلته وخاصّيّته إلاّ من حيث أنّ مأتاه الغريب الذي سيحلّ في الفجوة النّرجسيّة للطّفل محمّد. لا يعني هذا المأتى عمليّة تقبّل سلبيّ، بل إنّه ناتج عن إدخال عمليّة الفتح إلى اللّغة، بما أنّ الوحي القرآنيّ يعتبر تقبّلاً في اللّغة العربيّة، وهو تقبّل للنّصّ الأصليّ الأوّل للآخر[١٠]، النّصّ الذي يسمّى «أمّ الكتاب»[١١]. لم يُستهلّ النّصّ القرآنيّ بالأمر الصّادر من الملك جبريل «اقرأ»، إلاّ لأنّ هذا النّصّ كان مكتوباً سلفاً، ولأنّ كلّ شيء مسطور سلفاً في اللّوح المحفوظ. فالأصل، تبعاً لذلك، ليس سوى عمليّة تهجّ لنصّ قديم استقبله

---

(١٠) [بما أنّ العربيّة ليس فيها حروف التّاج، فقد رأينا أن نترجم l'Autre بـ«الآخر»، وl'autre بالغير. والتّمييز بين الآخر «الكبير» والغير في التّحليل النّفسيّ اللاّكانيّ أساسيّ. فالآخر، أو الآخر الكبير يعني موقع الرّمزيّ الذي يهيكل الذّوات، فهو القانون أو اللّغة أو اللاّشعور، وقد يكون اللّه نفسه. أمّا الآخر الصّغير الذي نسمّيه «الغير»، فهو المثيل الخياليّ، وهو الصّنو في العلاقة المرآتيّة. ولفظة «الغير» مناسبة تماماً لهذا السّجلّ الخياليّ، لأنّها تحيل إلى الغيرة، والإغارة أي إلى التّنافس الخياليّ بين النّظائر. في حين يمكن أن يحيل «الآخر» على الغيريّة المطلقة وعلى «الآخرة». وما شجّعنا على اعتماد هذه التّرجمة هو ما نبّهنا إليه المؤلّف من وجود هذا التّمييز لدى ابن عربيّ نفسه، فهو يعتبر الآخر كالأوّل من أسماء اللّه، ويحيل في ذلك إلى القرآن. المترجمة]

(١١) ما يسمّى في الإسلام «أمّ الكتاب» هو «اللّوح المحفوظ» عند اللّه منذ الأزل، والكتب التّوحيديّة لا تمثّل سوى تجلّيات له. ولنقل إجمالاً إنّه رحم النّصّ.

النّبيّ في بكارة ذاته التي سينبع منها دفق النّصّ الآتي. فالقراءة تعني إذن الحمل بنصّ الآخر. إنّها فعل القانون الأوّل. والقانون في الإسلام لا يأتي مخلّصاً من أيّ خطيئة أولى، ولا يخضع إلى العقل وإلى القانون الكونيّين إلاّ بصفة ثانويّة. إنّ مهمّته الأولى تتمثّل في فتح باب الاختلاف الدّاخليّ وفتح حقل الممكن من خلال إحداث المسافة داخل الجسد. الدّخيل(١٢) في صلب الإنسان هو الكلام. وهو ما يترتّب عنه أنّ الإنسان ليس تماماً هو الإنسان. إنّه بأتمّ معنى الكلمة غريب عن جنسه.(١٣)

والبعد الثّاني لمحنة الغريب يكمن في علاقة النّبيّ بالنّسخ السّابقة من التّوحيد، لا سيّما نصّ الكتاب المقدّس الذي ينبئ بالإسلام من خلال قصّة هاجر وإسماعيل، وذلك قبل البداية الإسلاميّة بأتمّ معنى الكلمة. ولنذكّر بأنّ سفر التّكوين من الكتاب المقدّس يمشهد دراما عقم إبراهيم وسارّة، وقصّة التجائهما إلى الأمة سارّة التي وطئها البطريرك أملاً في أن تكون له ذرّيّة. وبعد معجزة إنجاب إسحاق، طرد إسماعيل، ابن إبراهيم الأكبر مع أمّه بتحريض من سارّة، وخشية أن يرث أباه. (التّكوين، الإصحاح ٢١/ ١٢-١٤)، إلاّ أنّ إله الكتاب المقدّس وعد في السّابق هاجر وابنها بأن يخرج من نسلهما أمّة، وستعتبر السّنّة التّوراتيّة إسماعيل جدّاً أوّل لاثنتي عشرة قبيلة عربيّة تقع ديارها في الضّفّة الشّرقيّة من نهر الأردن وفي شماليّ الجزيرة. (التّكوين، الإصحاح ١٢/ ٢٥). ولنا عودة في الفصل الثّاني إلى هذه الحلقة الحاسمة من قصّة الأصول في الإسلام. وذلك

(١٢) لا يمكن أن نفهم هذه الكلمة دون أن نضع في أذهاننا نصّاً فلسفيّاً حديثاً لجان لوك نانسي يطرح مسألة زرع الأعضاء كما تحقّقه التّقنية الطّبّيّة: الدّخيل
Jean-Luc Nancy, L'Intrus, Paris, Galilée, 2000

(١٣) ولهذا السّبب يمكن أن نقول أساساً إنّه لا توجد إنسيّة في الإسلام، إذا كنّا نقصد بالإنسيّة الفلسفة التي مفادها أنّ الإنسان يستمدّ ماهيّته من إنسانيّته، ويدعوها إلى أن تكون في وفاق معها. عبارة «الإنسان من حيث هو مقياس للإنسان» التي سخر منها نيتشه راجعة إلى الغرور الأوديبيّ الذي لا يفضي إلاّ إلى العمى. فالمعلوم أنّ أوديب أجاب عن أسئلة أمّ الهول بأن أحال إلى نفسه، وهو في ذلك يعتقد أنّ الإنسان نفسه هو الجواب عن السّؤال، فهو المرجع في فكّ اللّغز. [التّوضيح الأخير إضافة من المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة]

أنّ مؤسّسه كما سنرى، بنى أسس التّوحيد العربيّ، أي الإسلام في بداياته، باعتباره ارتباطاً سلاليّاً بإبراهيم يمرّ عبر إسماعيل، وباعتباره تجلّياً لنسل توحيديّ أوّل من طريق الابن الأكبر، وهو نسل تنبّأت به صحف الأب («صحف إبراهيم»). هكذا يصبح الإسلام وعداً كتابيّاً توراتيّاً إن جاز التّعبير، قرأه مؤسّسه وأحيا ذاكرته وحقّقه.

وهكذا أيضاً ينشطر مفهوم الأصل في الإسلام وينقسم إلى قسمين: الفتح والبدء. فالفتح يسبق البدء، لأنّه يمثّل ثغرة وخطّاً في ذاكرة الآخر، وهو قادر على البقاء طويلاً في انتظار بدء القراءة. وبهذا المعنى يستحيل وجود البدء. عندما تبدأ إشارة الانطلاق، لا يتقلّص الفتح، بل يواصل الفعل في التّاريخ على نحو لاشعوريّ، فيما أبعد من البدء الذي ينبع منه ويحتويه.

هذا الانغماس في لغة الإسلام وفي نصوصه القديمة سمح لي بالاطّلاع عن كثب على التّاريخ الدينيّ الذي لم أتلقّ معرفة به من الجيل السّابق وعبر السّبل التّقليديّة، ومن وجهة نظر دوغمائيّة. وهذا يعني أنّني توصّلت عبر قطيعة مع هذه المعرفة، وبوسائلي الخاصّة، إلى اكتشاف اللّغة التي تسند نظام الخطاب الإسلاميّ ومؤسّسته. وهذا ما يؤكّد أنّ في أصل الدّين «في حدّ ذاته يكمن شيء مهول»(١٤)، كما يقول فرويد، لا سيّما أنّ الإسلام بالذّات ظهر «في وضح التّاريخ» على حدّ عبارة أرنست رونان Ernest Renan (أي في القرن السّادس)، وأنّ أرشيفه لهذا السّبب من الغزارة بمكان. وإنّ البحث انطلاقاً من انقطاع في التّلقّي يكسب الباحث حرّيّة في تأويل هذه الموادّ ويجعله يتّخذ مسافة من منطقة كبت حسّاسة، في حين يُخضع الإرث المسترسل الذّاتَ إلى هذا الكبت. هنا نجد لحظة وقْف césure تنجرّ عنها نتائج جمّة، ويمكن أن تتحوّل إلى خطّ انفصال عنيف مع التّقليد على المستويين الذّاتيّ والسّياسيّ.

---

(١٤) *L'Homme Moïse*, op.cit., p231-232.

الآيات الشّيطانية

هذا الخطّ لا يفصل فحسب بين المتسامحين والمتعصّبين، بين العقلانيّين والمؤمنين، بين منطق العلم ومنطق الإيمان، بل بين موقف من يعتبر نصوص التّراث تخييلاً أو حكاية، وموقف من يؤمّل العثور على حقيقة الأصل في نصوص التّراث، وإن استخدم في هذا البحث آليّات عقلانيّة متسلّحة بترسانة هامّة من خطاب المنهج التّاريخيّ. ولعلّ التّقابل بين الموقفين يحتدّ إذا اعتبرنا أنّ التّخييليّ هو ما ليس حقيقيّاً، ما ليس صحيحاً، ما ليس واقعيّاً، ما ليس له وجود، فهو ليس. فالموقف الثّاني يجد في اللّفيظات التي تتناول الأصل كلاماً شفّافاً مبيناً عمّا يعنيه: أي الحقيقة أو الوجود أو المطلق، والموقف الأوّل يشكّ في زيف هذه الحقيقة، مذكّراً بأنّ حقيقة الحدث متورّطة دائماً في انتقالها الضّروريّ إلى نصّ، في فعل كتابة وفعل كاتب، وأنّ الحدث وإن كان حقيقيّاً فإنّ عرضه عن طريق اللّغة يجرّه إلى دائرة التّخييليّ، أي إلى ما نطلق عليه اليوم اسم «الأدب».

ومن الملاحظ أنّ هذا الصّراع موجود في النّصّ القرآنيّ في بداياته، عندما كان كلام اللّه ينفي عن نفسه أيّ صلة بكلام الشّعراء الذين ينعتهم بالكذب والهيام في كلّ واد ويتّهمهم بتضليل النّاس.[١٥] وهذا يعني أنّ الاختلاف بين الإلهيّ- الحقيقيّ والشّعريّ- الكاذب كان منذ بدء الإسلام مصدر قلق داخل الكلام القرآنيّ وكان معتملاً في خطابه عن القانون. في القرن السّادس، انقضى الزّمن الذي كان فيه الكتاب المقدّس وعاء موثوقاً للّوغوس الإلهيّ الذي موضوعه أصل العالم ومصيره. ففي الأثناء، ازدادت المكتبة التّوحيديّة ثراء، وعكست كتاباتها مجادلات كثيرة في هذا الصّدد. وهكذا، تضمّن التّلفّظ القرآنيّ نفسه حرباً داخليّة وصراعاً عنيفاً بين كلام الحقيقة وكلام التّخييل، ولقد مثّلت حلقة «الآيات الشّيطانيّة» أقصى مظاهر الاحتدام في هذا الصّراع.

---

(١٥) انظر على سبيل المثال: سورة الشّعراء ٢٦/ ٢٢٤-٢٢٦: «والشّعراء يتّبعهم الغاوون، ألم تر أنّهم في كلّ واد يهيمون، وأنّهم يقولون ما لا يفعلون».

هذه الحلقة معروفة في الإسلام ومشروحة في الكثير من مصادره(١٦)، إلاّ أنّها تظلّ مكبوتة لدى سائر المؤمنين. فما قصّة الآيات الشّيطانيّة؟

أثناء نزول إحدى السّور التي تؤكّد وحدانيّة اللّه، تقمّص الشّيطان صورة ملاك الوحي جبريل، لكي يمدح الآلهة المؤنّثة التي تمثّل جزءاً من الهيكل العربيّ ما قبل الإسلاميّ. أعلن الرّسول إذن أنّ الواحد، «هو»، يقتسم ملكوته مع «هنّ» اللاتي ترتجى شفاعتهنّ؟ لا شكّ أنّ هذه الحادثة وقعت أثناء محاولة الرّسول التّوصّل إلى تسوية سياسيّة مع أعدائه الوثنيّين الذين يعبدون هذه الآلهة. استغلّ الشّيطان إذن إغراء الحلّ التّوفيقيّ لكي يلبّس كلام الحقيقة دون أن يتفطّن الرّسول إلى الأمر في الإبّان. لا شكّ أنّه سرعان ما تراجع عن هذه الزّلّة فيما بعد، إلاّ أنّ الكذب على أيّة حال قد نجح في الظّهور بمظهر الحقيقة، ولو لفترة وجيزة.

لا يمكن أن يوجد إيمان بالأصل إذا لم توجد حقيقة تأسيسيّة تكون دعامة لقصّة الأصل، وهذه الحقيقة تكون في علاقة تطابق بين الوجود والكلام. فلولا الانكشاف الأصليّ للحقيقة لما وجد تعال ولا مؤسّسة للأصل، ولأصبح كلّ شيء خرافة أو ظلاّ أو هذياناً. ولنقل الآن إنّ قضيّة سلمان رشدي انبثقت على خطّ الانكسار هذا الذي يفصل بين الحقيقة والتّخييل. وما كنّا نشهد هذا الرّعب الذي يحيط بكلّ مثقّف من العالم الإسلاميّ يمسّ بموادّ الأصل، وما كانت كلّ أنواع هذا العنف الواقعيّ لتكون لولا أنّ عصرنا يشهد على نحو مأساويّ هزيمة الانقسام بين الحقيقة/ التّخييل.

عندما انفجرت قضيّة سلمان رشدي، أذهلنا الدّفاع عن الكاتب، وأذهلتنا الخصومات الجانبيّة عن قراءة كتاب « الآيات الشّيطانيّة»(١٧). بينما كان هذا الكتاب تحقيقاً على المستوى الأدبيّ لعودة إلى الأصل، غايتها تفتيت حقيقته

---

(١٦) Tabari, Al-Tarikh (Xe siècle), trad. H. Zotenberg sous le titre : *Mohamed sceau des prophètes*, Paris, Sindbad, 1980.

(١٧) Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1989.

التّيولوجيّة وتحويلها إلى مجموعة من الموادّ المتفرّقة التي يمكن لكلّ واحد أن يؤلّف بينها كما عنّ له، تماماً كما يفعل الأطفال بالأجزاء المنفصلة من ألعاب التّركيب. لقد استند المؤلّف إلى حلقة الآيات الشّيطانيّة التي ظهر فيها الكذب في مظهر الحقّ بصفة وقتيّة لكي يقترح مواصلة لعمليّة الانتحال هذه: ماذا لو استمرّ الشّيطان في تنزيل الوحي دون أن يتفطّن إليه أحد، وماذا لو أنّ الحقيقة لا تعدو أن تكون كذباً مقنّعاً، ولو أنّ كلّ شيء تخييل؟ فهذه الرّواية تنبني على افتراض غير مصرّح به: حقيقة الأصل تسرّبت إليها وساوس الباطل، وأصبحت قصّة ظلال واختلاط، والتباس للحقّ بالكذب، وللواقع بالخيال.

تُستهلّ الرّواية بحدث سقوط الشّخصيّتين الأساسيّتين، وهما مسلمان من أصل هنديّ، من طائرة انفجرت في سماء لندن. فيمكن أن نقول إنّ هذا السّقوط جرّ إلى دائرته كامل قصّة الأصل محوّلاً إيّاها إلى حكاية أساسها الضّحك واللّهو وقلب شخصيّات البدء الإسلاميّ وأحداثه، مع بقاء إمكانيّة التّعرّف عليها لكلّ من نشأ على التّقليد الإسلاميّ. سقط كلّ شيء في الغربة وفي الضّلال اللاّنهائيّين: الشّخصيّات وهويّاتها وكلامها الأصليّ. إنّ القراءة المتأنّية لهذه الرّواية(١٨) يمكن أن تبيّن قيامها على عمليّة تمزيق للجسد النّصّيّ للأب في التّقليد، وهي عمليّة مقصودة تهدف بوضوح إلى جعل الإسلاميّين يواجهون بطلان عودتهم إلى الأصول. فالحقيقة والقداسة والخلاص الأصليّان حلّت محلّهما القهقهة واللّهو الطّفوليّ بيدي خيال لا إيمان له ولا مآل. وقد اقترحتُ عبارة «المنفى العموديّ» لتسمية ما يصاحب الدّخول في العالم الحديث من سقوط لأسطورة الأب. هذا السّقوط يؤدّي إلى تشتّت الوحدة السّرديّة المكوّنة لهذه الأسطورة وإلى تحوّل شذراتها إلى أدب لا يعدو أن يكون في أحد معانيه سوى نمط تكون عليه حياة الشّتات لدالّ الأصل، إثر عمليّة تفتيته.

---

(١٨) أسمح لنفسي بالإحالة إلى المقالة التي خصّصتها لهذا الموضوع:
Une Fiction troublante, Edition de l'Aube, 1994.
[وقد صدرت بالعربيّة: **تخييل الأصول**، ترجمة شكري المبخوت، تونس، دار الجنوب، معالم الحداثة، ١٩٩٥. المترجمة]

وبقيّة الأحداث معروفة: اتّهام الكاتب بالكفر، والحكم عليه بالقتل، وكلّ تظاهرات العنف التي اكتسحت العالم الإسلاميّ. وكان ردّ الكاتب على كلّ هذا أنّه لا يوجد كفر إلاّ إذا ما وجد إيمان، وأنّه، رغم ولادته في وسط إسلاميّ، يحقّ له الاعتقاد بأنّ هذه القصّة ليست من باب الحقيقة، كما يحقّ له أن يقترح للجميع وباسم الأدب حلفاً جديداً هكذا عبّر عنه: «ربّما يتّفق [المسلمون] على الاعتراف بأنّ الضّجّة التي أثيرت حول «الآيات الشّيطانيّة» لا تهدف في العمق إلاّ إلى غاية واحدة: معرفة من الذي له السّلطة على القصّة الكبرى، قصّة تاريخ الإسلام، وربّما اتّفقوا على الاعتراف بأنّ هذه السّلطة يجب أن يتقاسمها الجميع على قدم المساواة، وبأنّ روايتي وإن لم تكن ذات كفاءة في هذا الموضوع، فإنّها تمثّل محاولة لإعادة قصّ هذه الحكاية لا تقلّ أهمّيّة عن المحاولات الأخرى. وربّما اعترفوا بأنّني، وإن فشلت، فهناك آخرون سينجحون، لأنّ العاجزين عن إعادة قصّ الحكاية التي تهيمن على حياتهم، وعن التّفكير فيها وتفكيكها والتّندّر بها، وتغييرها بتغيّر الأزمان، هم عاجزون حقّاً، فهم لا يستطيعون التّفكير بطريقة جديدة.»(١٩)

ما يطالب به سلمان رشدي هو الأدب باعتباره يحقّق عدالة في امتلاك الأصل، حتّى لا يبقى هذا الأصل حكراً على مجموعة خاصّة. إنّ قصّة هذا الأصل ينبغي أن لا تبقى مخزونة في أرشيف جماعيّ لا أحد يمكنه الاقتراب منه، أو لا يخوّل الاقتراب منه إلاّ لمن يحقّ له ذلك. فقوله «هذه السّلطة يجب أن يتقاسمها الجميع على قدم المساواة» يبيّن بكلّ وضوح طبيعة الحلف المقترح، فهو ينبني على حرّيّة في استعمال هذه القصّة («تفكيك»، «تندّر»، «تغيير») تمكّن كلّ واحد من أدائها بنغمته الخاصّة. إنّ التّابوت الذي حفظت فيه ذاكرة البدايات ينتقل إذن من حكم التّشريع الإلهيّ إلى حكم الحقّ المشترك بين الذّوات، فتصبح حقيقته بذلك حقيقة ذاتيّة محضاً. في هذا التّجاوز يبرز شيء شبيه بالحقّ في الأدب.

---

(١٩) Salman Rushdie, "Mille jours en ballon", *Libération*, 13/2/92.

طوال سنوات الاضطراب حول «الآيات الشّيطانيّة» وحول كاتبها، بدا لي أنّ هذا التّجاوز قد حرّك على نحو عنيف صورة الأوديب، وأدّى إلى تحيين إشكاليّاته التّراجيديّة المتعلّقة بمسألة الذّات والحقيقة في مواجهة سلطة الدّينيّ. فوقوف الملك أوديب أمام أمّ الهول لينتزع إمكانيّة فرديّة في حلّ لغز القدر يطابقه في حالة سلمان رشدي انتزاع الأصل من السّدنة الحافظين للتّقليد. والموقف الفكريّ الأوديبيّ المنعكس على الذّات والمتمثّل في فعل اعتبار الذّات نفسها معنيّة باللّغز، وهو فعل يتأكّد فيه الوعي بالذّات وتتأكّد فيه المركزيّة الذّاتيّة الأبولينيّة-السّقراطيّة («أيّها الإنسان اعرف نفسك بنفسك»)، يطابقه الافتراض الضّمنيّ الكامن وراء الحلف الذي اقترحه سلمان رشدي، ومفاده أنّ كلّ إنسان «مؤلّف»، وكلّ إنسان بإمكانه افتكاك ما عدّ امتيازاً إلهيّاً، أي كتابة معنى العالم انطلاقاً من الذّات باعتبارها مصدراً ومعيناً. وبعبارة أخرى، فإنّ الذّات هي التي تجيب من تلقاء نفسها عن سؤال حقيقة الأصل، وجوابها هو التّالي: كلّ شيء أدب. وهذا ما يعني أنّ سلمان رشدي أدّى على ركح العالم رواية جديدة من مسرحيّة الصّراع التّراجيديّ بين حرّيّة الذّات (الكتابة) وقوّة القدر المحتوم (كتابات الحقيقة الدّينيّة). ولم يخل هذا المسرح الواقعيّ من أيّ عنصر من عناصر التّراجيديّ الأوديبيّ: فمن ذلك موضوع البريء الآثم الذي كان محور النّقاش بين أنصار الكاتب وخصومه، ومن ذلك تكهّنه بأنّه يجري وراء إدانته، بما أنّه وضع الجملة التّالية على لسان شخصيّته الأساسيّة وفي الصّفحة ما قبل الأخيرة من الآيات الشّيطانيّة، وهي جملة مدهشة فعلاً: « [. . .] وفكّر أخيراً في نفسه التي ستموت من أجل أبيات الشّعر التي كتبها، إلاّ أنّه لم ينجح في اعتبار الحكم عليه بالموت أمراً غير عادل.»[٢٠]

يمكن أن نطلق على هذه الرّواية الجديدة من التّراجيديا اسم: أوديب كاتباً، أو بالأحرى: أوديب ممضياً بنفسه، للدّلالة على بعد آخر للتّجاوز الأوديبيّ. إنّ الأمر لا يقتصر على العلاقة بين ذات الشّوق والمعرفة، كما تعوّدنا رصدها منذ

٢٠) الآيات الشيطانية، ص ٥٨٤.

فرويد، ولا يقتصر الأمر أيضاً على ذات العلم والفلسفة، بل على الأدب نفسه من حيث أنّ ذاته تنبني على كتابة ذاتها، ومن حيث أنّ كتابة الذّات هي المقصود من فعل الكتابة. وبراعة كتابة الذّات هذه التي تشمل كلّ شيء، تتمثّل في إكساب الحقيقة بنية التّخييل، وفي مشهدة تكاثر الأناوات عبر التّاريخ، على ركح يقبع خلف الكتاب المطلق.(٢١)

ولنقطع شوطاً أبعد في التّحليل. يبيّن لنا سلمان رشدي أنّ تماهي ذات الأدب مع الأب لا يتمّ إلاّ لحظة جرّ الحقيقة إلى بنية التّخييل. ففيما خصّص خمسمائة وخمساً وستّين صفحة لتمزيق قصّة الأصل، غير مدّخر في ذلك أيّ شتيمة، انتقل فجأة إلى إحضار شخصيّته الرّئيسيّة صلاح الدّين شمشة أمام فراش أبيه وهو يحتضر. ذلك أنّ الرّواية في صفحاتها العشرين الأخيرة، تحوّلت إلى الكشف عمّا يدور فيها حقيقة من أوّلها إلى آخرها: إنّها مؤامرة تحاك في فلك مسألة الأب، وأسطورته الجسديّة، وجسده الأسطوريّ، بل هي مؤامرة لإعادة كتابة استعارة الأب كتابة أدبيّة. وفي الوقت نفسه، تنهار القسوة الحاقدة التي كانت في صدارة الكتابة الرّوائيّة-إذا فهمنا الحقد بمعنى إنكار امتلاك الآخر أو امتلاك كلامه معرفة عن الخير-وتتحوّل إلى حبّ للأب ودوالّه. يقول سلمان رشدي: «الوقوع في حبّ الأب بعد عقود طويلة من الغضب كان يمثّل شعوراً مطمئنّاً وجميلاً، وكان شيئاً يعيد الحياة ويجدّدها. هذا ما أراد صلاح الدّين أن يقوله، ولكنّه عدل عن ذلك، لأنّ هذا الأمر بدا له من قبيل مصّ الدّماء. فكأنّه وهو يمتصّ هذه الحياة الجديدة، يصنع في جسد شنقاز [اسم أبيه] مكاناً للموت. سكت صلاح الدّين، إلاّ أنّه شعر بأنّه يزداد اقتراباً ساعة بعد ساعة من أناواته المتعدّدة القديمة والمقصاة، صلاحات الدّين هؤلاء الذين انفصلوا عنه بقدر ما كانت اختياراته في الحياة مختلفة، ولكنّهم فيما يبدو ظلّوا موجودين، ربّما في العوالم الموازية لنظريّة الكوانتا.»

وبهذا ينفتح الطّريق أمام الذّات لتستقبل عودة الحرف واللّفظ إلى الاسم:

---

(٢١) «الكتاب المطلق» هو من اختراع الدّين التّوحيديّ بصيغه المتعدّدة، فهو في الإسلام يطلق عليه «أمّ الكتاب». وتكاثر الأناوات عبر التّاريخ متناقض مع فكرة الكتاب المطلق من حيث هو مطلق. [إضافة المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة]

«ووجد صلاح الدّين نفسه يتمنّى لو كان ذلك الرّجل طوال حياته، (صلاح الدّين الذي بدأ يستحسن اسمه كاملاً غير خاضع إلى النّطق الانكليزيّ، وذلك لأوّل مرّة بعد عشرين عاماً). كم كان من الصّعب لقاء الأب في اللّحظة التي لم يبق لنا فيها إلاّ توديعه.»

إلاّ أنّ عودة الحرف واللّفظ تؤدّي بالذّات إلى عقد الصّلة بين الأب الميّت الفرديّ والأب المؤسّس للإسلام، أي محمّد الإنسان الذي أتمّ سلمان رشدي تمزيق سيرته: «الآن، أخيراً، يمكنك أن تكفّ عن اللّعب. نعم، لكأنّها مرحلة جديدة يصبح فيها العالم صلباً وواقعيّاً، وينتفي منها شبح أبيه العريض القائم بينه وبين قبر لا مناص منه. حياة يتيم كحياة محمّد، كحياة الجميع. حياة يضيئها موت له إشراقة غريبة، موت يواصل الالتماع في ذهنه وكأنّه فانوس سحريّ.»

وتبعاً لذلك، يمكن أن نقول إنّ تحويل الحقيقة إلى خيال لا يفضي فحسب إلى الانتهاك المجنون، بل إنّه إذ يمرّ بالحرف واللفظ وبجسد الأب الميّت (فهذا تأمّل الأخير كان أمام جثّته)، يفتح وعي الذّات بأهمّيّة اسم الأب[٢٢] في تحديد وجودها. فكلمة «يتيم» تمثّل أحد الدّوالّ الأساسيّة في المؤسّسة الإسلاميّة، بما أنها تعني المحنة التي عاشها الإنسان محمّد، إذ تركه الجميع. تركه الأب والأمّ بموتهما أوّلاً، ثمّ تركه آباؤه البدلاء بموتهم، ثمّ ظنّ بعد فترة أولى من انقطاع الوحي أنّ اللّه نفسه سيعرض عنه. من محنة اليتم هذه، باعتبارها تجربة ترك الآباء للبنين، ستنبثق كلمة «الإسلام» لتعني دين اللّه المنقذ عبر التّرك نفسه، أو الذي يجعل التّرك طريق السّلامة للموجود. وإذا تذكّرنا أنّ إله الإسلام يخاطب نبيّه بوصفه باليتم، أمكن لنا أن ننحو نحو لاكان Lacan، وأن نعتبر أنّ «اليتيم» اسم من «أسماء الأب» في الإسلام.[٢٣]

---

٢٢) [«اسم الأب» هو دالّ الوظيفة الأبويّة الرّمزيّة عند لاكان، فالأب يسمّي ويمنع الأمّ ويجسّد القانون. واسم الأب هو ما يتمّ رفضه و«تفويته» في حالات الذّهان- المترجمة]

٢٣) Jacques Lacan, *Le Séminaire des Noms du Père* (1963), partiellement paru dans L'Excommunication, suppléant à Ornicar, 1977, 8, 110-111.

هذه الرّواية التي تمّ التّنديد بها على أنّها كفر صريح، وعلى أنّها تسيء إلى صورة الرّسول، أليس من الغريب، رغم كلّ شيء، أن تنتهي بالتّماهي مع مؤسّس الدّين وبالإعلاء من شأن اسمه؟ هذا ما يدلّ دلالة واضحة على أنّ ما نسمّيه أدباً هو منعطف يقع خارج إطار الحقيقة الدّينيّة، ويسمح بالتّعبير عن الذّات باعتبارها مدينة في وجودها إلى التّسمية التي تؤسّسها في اللّغة. بل لعلّ الأدب نفسه نوع من الدّين؟ لعلّه عبادة لقدسيّة الحرف واللّفظ عندما تسمو بالحقيقة إلى منزلة التّخييل الذي يتقاسمه الأفراد.

فرغم العنف والضّجّة الكونيّة اللذين أحدثتهما قضيّة سلمان رشدي، فإنّ هذه القضيّة تكشف عن كنه همّ الأصل، وهو انهيار العلاقات بين الحقيقة والكلام والذّاتيّة في الإسلام. لا يقتصر الأمر على انتقالنا إلى عصر زعزعة كبرى للبنية التّقليديّة، بل إنّنا بالإضافة إلى ذلك نشهد انبثاق منعطفات جديدة في بلورة الاستعارات التّأسيسيّة.

وانفجار هذه الزّعزعة في وضح النّهار على يد ذات الأدب بدل ذات العلم ليس بالأمر الهيّن. فالجدير بالذّكر أنّ الكثير منّا في السّنين التي سبقت قضيّة سلمان رشدي كان يتوقّع حصول مواجهة عنيفة مع القوى الدّينيّة. ولكنّنا كنّا نتصوّر أنّها ستنبع بالأحرى من الخطاب الفلسفيّ أو العلميّ. كان النّموذج الماثل في أذهاننا هو نموذج عصر الأنوار والعمليّات التّأريخيّة الكبرى التي أدّت إلى فكّ الأسطرة، كتلك التي تمثّلت في تجريد التّوراة من امتيازها الأزليّ الذي جعل منها أقدم كتاب كتبه اللّه، إثر اكتشاف ج. سميث لألواح بلاد ما بين النّهرين سنة ١٨٧٢.[٢٤]

جاءت الصّدمة في الإسلام من حيث لا نتوقّع، من التّخييل الأدبيّ الذي مشهد حقيقة الأصل باعتبارها زيفاً وبهرجاً. وعلينا إذن أن نتساءل عن أسباب هذه المفاجأة: ألأنّ التّيولوجيا الإسلاميّة التي تكلّست طوال قرون طويلة من الجمود،

---

(٢٤) روى لنا هذه الواقعة جان بوتيرو في كتاب ميلاد الإله:
Jean Bottéro, *Naissance de Dieu*, Paris, Gallimard, 1986, p 21.

آل بها الأمر إلى فرض الاعتقاد بأنّ الأصل واقعيّ صامد في وجه كلّ محاولة استكشاف للدّلالة؟ ولذلك فإنّ مجرّد نفحة من نفحات الخيال عصفت بها وجعلتها في وضعيّة المهان الذي رأى فجأة عيبه المخفيّ معروضاً أمام الأنظار؟ فكأنّ إمكانيّة انبثاق الباطل من قلب قداسة الكلمة، وهي الإمكانيّة التي تمثّل النّواة المرتعشة للغز الإبداع، أصبحت تهدّد مصداقيّتها. ألا تبيّن حلقة «الآيات الشّيطانيّة» فعلاً أنّ الانحراف متأصّل في خطاب الحقيقة وفي وحيها؟ ولئن شهد الرّسول بأنّ القداسة لا تُمنح بصفة نهائيّة، وليست ذات مناعة ضدّ الباطل، فإنّ مؤسّسة الإسلام، خلافاً للرّسول، أرادت سدّ هذه الفجوة لكي تبني عبر الزّمن سيادتها باعتبارها سيادة للحقّ وللخير، وسيادة ذات مناعة تامّة. وهكذا، تمثّل «الآيات الشّيطانيّة» عودة لمكبوت المؤسّسة الإسلاميّة، ولأحلك نقطة سوداء فيه، النّقطة التي ظهر فيها بريق استحالة المناعة، ليتمّ إطفاؤه بسرعة.[٢٥]

ولكن ما كانت المناعة المستحيلة تعود عبر الكتابة لو لم تكن الظّروف مؤاتية لذلك. لا شكّ أنّ سلمان رشدي كان صاحب الفعل الذي دفع بعودة المكبوت إلى السّطح، ولكنّ عمل الأدب الذي ينسب نفسه إليه يتجاوز ذاته الفرديّة. إنّه يعود إلى المسار التّاريخيّ الحداثيّ الذي وصل في تطوّره إلى هذه النّقطة التي أعلنها نيتشه في جملته الشّهيرة: «قال برمانيد (إنّنا لا نفكّر فيما لا يوجد)، إنّنا على طرفي نقيض معه، ونقول: ما يمكن أن نفكّر فيه لا بدّ أن يكون تخييلاً».[٢٦] فإذا كان وضعنا الحديث يفضي إلى القول بأنّ الموجود لا يمكن أن

(٢٥) التّمييز الذي أقترحه بين موقف الرّسول وموقف المؤسّسة الإسلاميّة ضروريّ، رغم أنّ محمّداً ساهم بصفة مباشرة في إقامة هذه المؤسّسة. ويمكن أن نقول إنّ رجل الوحي والتّنزيل في الإسلام كان في الوقت نفسه مؤسّس الإسلام، أي أنّه كان في الوقت نفسه نظيراً للمسيح وللقدّيس بولس في المسيحيّة. ويمكن أن نقول على وجه التّحديد، إنّ رسول الإسلام مرّ بمرحلة يسوعيّة ثمّ بمرحلة بولسيّة.

(٢٦) انظر في هذا الصّدد تعليقات لاكولابارط في ذات الفلسفة:

Philipe Lacoue-Labarthe : *Le Sujet de la philosophie*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979.

نفكّر فيه إلاّ لأنّه تخييل، ويفضي إلى الإيمان بهذا وتبنّيه كإيديولوجيا، فإنّ الأدب كان وسيظلّ إلى أمد بعيد، التّجربة المكلّفة بالنّهوض بعبء هذا الاعتقاد إلى أبعد الحدود.(٢٧)

كلّ هذه المعطيات تدلّ على أنّ قضيّة سلمان رشدي ليست مسألة كفر، كتلك التي عرفها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، ولكنّها دليل على حدوث طفرة داخل الحضارة قلبت ظهراً على عقب نظام العلاقات بين الحقيقة والذّاتيّة، وأثّرت في المشاهد الأصليّة الجماعيّة. كان سلمان رشدي في الوقت نفسه فاعلاً قائماً بالفعل ومفعولاً به من قبل المسار التّاريخيّ الذي يفتح إمكانيّة قيام شخص بهذا الفعل. وموقع الفاعل المفعول هذا يمكن أن يذكّرنا بالبريء الآثم.

انطلاقاً من هذا التّحليل، لا بدّ أن يتغيّر موقعنا في هذا العمل:

● من حيث الفاعل: الدّفاع غير المشروط عن الكاتب، عن حياته وحقّه في حرّيّة التّعبير(٢٨). فلا مناص لنا من هذا وإلاّ أصبح أيّ عمل فكريّ غير ممكن. ولا ننسى أنّ مجرّد الحكم بالقتل على كاتب أدّى إلى قتل كتّاب آخرين في كلّ مكان من العالم الإسلاميّ، وخاصّة في الجزائر.

● من حيث المسار التّاريخيّ: لا بدّ من إعادة فتح السّؤال. هل يكفي أن

---

(٢٧) لا نوافق غي دي بور Guy Debord على أنّ ما يسمّيه «مجتمع المشهد» هو السّبب في انحلال العلاقة بالحقيقة. إذا كان ثمّة انحلال فإنّه ناتج بالأحرى من تخييل للموجود وللحقيقة، هو الذي انجرّت عنه «المشهديّة» المعمّمة، وليس العكس. ولكن ما يخترق نصّ غي دي بور من تصوّر ميتافيزيقيّ للحقيقة ولإعادة بنائها، هل يسمح لنا بالذّهاب في هذا الاتّجاه؟ انظر:
Guy Debord, *La Société du spectacle* (1967), Paris, Gallimard, 1992.

(٢٨) أحيل هنا إلى موقفي المعلن غداة صدور الفتوى التي تهدر دم سلمان رشدي في نصّ نشر بصحيفة «الليبراسيون» اليوميّة يوم ١٦ فيفري/شباط ١٩٨٩. وانظر كذلك الكتاب الجماعيّ الذي شارك فيه مائة مثقّف عربيّ ومسلم بدعوة من نادية تازي وأقلال هريرا Eglal Hererah: مع رشدي:
Pour Rushdi, Paris, La Découverte/Carrefour des littératures/Colibri, 1993.

نقرّر بشأن النّصوص الدّينيّة أنّها تخييل حتّى نوجد حلاّ للمشكلة؟ إذا لم يكن سلمان رشدي يؤمن بحقيقة هذه النّصوص، فلماذا أراد أن يفتكّ منها هذه الحقيقة وأن يقلبها إلى ضدّها وأن يقترح إعادة توزيعها؟ أليس قلب الحقيقة والاقتسام الذّاتيّ لنصّها إبقاء على الحقيقة، بل وتحقيقاً لاكتمالها؟ ألا ينتمي التّقابل نفسه بين الحقيقة والتّخييل إلى لغة الميتافيزيقا؟ هذا ما كتبه لاكولابارط Lacoue-Labarthe تحديداً عندما علّق على جملة نيتشه المذكورة سلفاً بقوله: «ولكنّنا نلاحظ أنّ التّخييل ليس شيئاً قائم الذّات يمكن أن يُقال وأن يؤكّد نفسه بمعزل عن مرجعيّة الحقيقة. أن نذكر التّخييل كما يفعل ذلك نيتشه باستمرار منذ «البشريّ المغرق في البشريّة» خاصّة، يعني أن نتحدّث بلغة الحقيقة، وأن نعترف بعدم وجود لغة أخرى غيرها».(٢٩)

في نجاعة الدّين

لنتذكّر كيف سخر فرويد في «مستقبل وهم»(٣٠) ممّا سمّاه بـ«فلسفة كأنّ»، مشبّهاً إيّاها بمذهب اللاّهوتيّين في قولهم «أؤمن به لأنّه غير معقول». فلا يكفي حسب فرويد أن نعتبر المذاهب الدّينيّة مجرّد تخييلات: «يجب أن نتساءل: فيم تكمن قوّتها الدّاخليّة، وإلى أيّ ظروف تعزى نجاعتها التي لا تتطلّب اعتراف العقل بها؟»(٣١) وقد اقترح فرويد تفسيراً لهذه القوّة الدّاخليّة من خلال إشكاليّة الشّوق ونجاعة التّكوينات الخياليّة.

تتمثّل فرضيّة فرويد في أنّ القدرة على الإيهام هي أحد المصادر التي تستمدّ منها الأديان نجاعتها. وهو يرى أنّ الوهم غير الخطإ، فالوهم غير خاطئ كالهذيان، رغم أنّه قريب منه، والوهم ليس بالضّرورة متعارضاً مع الواقع، ولا حتّى غير قابل للتّحقيق، كما أنّه ليس تدليساً وزيفاً. الوهم قوّة. قوّة مرتبطة بشوق قديم يطمح إلى الإشباع، زاهداً في كلّ تصديق يمكن أن يأتيه من الواقع.

---

(٢٩) م، ن، ص ١٤.

(٣٠) Sigmund Freud : *L'Avenir d'une illusion* (1927), Oeuvres complètes, XVIII, p169.

(٣١) م، ن، ص ١٧٠.

ويعود أصل هذه القوّة إلى الجزع الطّفوليّ من شدائد التّرك، وهي معاناة لا بدّ أن يذوقها كلّ شخص في حياته، كما يعود إلى إرادة الوقاية منها باستنباط سلطة ذات وصاية، شبيهة بتلك التي ننسبها إلى الأب، وكفيلة بالسّهر علينا حتّى ندرأ خطر اليأس. ولهذا السّبب، فإنّ الوهم بتطابقه مع خطر واقعيّ ماض، يمثّل إنكاراً شديداً لهذا الخطر، إلى حدّ أنّه يصبح غير قابل للنّقض. وحده العمل المتأنّي المتمثّل في تسريح حرّاس الوهم كفيل مع مرور الزّمن بأن يفضي إلى تجاوز المخاوف الطّفوليّة والخروج «للقاء الحياة المعادية» كما يقول شيلّر Schiller. ينبع الوهم من يأس عشناه، ويحاول اتّقاء شرّ عودة هذا اليأس.

إنّ فكر فرويد اللاّدينيّ لم يمنعه إذن من الاعتراف بأنّ الوهم الدّينيّ يتكوّن حول واقع معيّن، هو واقع الجزع البشريّ الطّفوليّ، وأنّه تبعاً لذلك أقرب إلى الحقيقة التّاريخيّة لهذا الجزع من العقلنة الثّانويّة التي تنكره. إلاّ أنّ التّصوّر الدّينيّ إذ يؤدّي وظيفة حمائيّة إزاء هذا الواقع، وإذ يريد تجنيب الإنسان اليأس، يلبّس الحقيقة ويغيّرها. وبعبارة أخرى، فإنّ مقولة الوهم الفرويديّة التي هي ليست الخطأ وليست مقابلاً للحقيقة، وليست الحقيقة وليست عكسها، تهدف إلى المستحيل. تهدف إلى المستحيل بمعنيين: من حيث أنّ الجزع البشريّ يستحيل تجنّبه، بما أنّه يعود إلى نقص أساسيّ لا يمكن أن يتمّ إشباعه، ومن حيث أنّ الرّدّ الدّينيّ ردّ بالمستحيل على المستحيل، بما أنّه يعد بسدّ النّقص ويجعل الإله إشباعاً له. يمكّننا التّصوّر الفرويديّ للوهم إذن من الخروج من دائرة التّقابل بين الحقيقة/ التّخييل، لنسير نحو إشكاليّة علاقة جديدة: المستحيل/ نجاعة الخيال. ونستعمل كلمة «علاقة» بدل «تقابل». فنجاعة التّكوينات الدّينيّة تعود إلى تنظيم للخياليّ يتمّ إنتاجه حول بؤرة المستحيل، وهذا التّنظيم يمكّنها من أن تكون محلّ اعتقاد وإيمان.

فممّا يمكن أن نستخلصه من قضيّة سلمان رشدي ومن إعادة قراءة «مستقبل وهم» على ضوء هذا الحدث، هو أنّ تخييلات الأصول لا تدور حول مسألة الحقيقة، ولا تتقابل معها، بل يجب أن نفكّر فيها انطلاقاً من المستحيل. كيف تتقبّل مخيّلة الأصول المستحيل؟ في أيّ بنى التّخييل تجد سيادتها؟ أيّ علاقة بينها

وبين مسألة الأب؟ هكذا تتّضح لنا المهمّة التي سيضمّ هذا الكتاب نتائجها. سيكون هذا هو المنعطف الذي أسير منه إلى الأصل في الإسلام. المنعطف بكلّ ما تحمله الكلمة من المعاني: الابتعاد والإبعاد، تعديل خطّ، تغيير هدف، اتّباع طريق وعرة إلخ.

٣ - النّسخ

إنّ طرح قضيّة تخييل الأصل انطلاقاً من المستحيل يغيّر في الوقت نفسه تصوّرنا لهمّ الأصل ولسببيّته. وسنحاول في الصّفحات الموالية توضيح الإيديولوجيا الإسلامويّة، منطلقين من خلفيّة الفرضيّة التّالية: الحقيقة التي تريد هذه الإيديولوجيا إثباتها باللّجوء إلى الشّريعة لتأكيد صحّتها كما في الماضي، هي إخفاء المستحيل، وهذا المستحيل هو التّحدّي الذي يواجه به العالم الحديث منظومة التّقليد. وبعبارة أخرى، فإنّ همّ الأصل هو أوّلاً وقبل كلّ شيء العرَض المرضيّ النّاتج عن انفصام الوحدة التّقليديّة بين الحقيقة والشّريعة، وهذا الانفصام جعل الذّات تواجه إفراطاً من الواقعيّ ومن المتعة(١) باعثاً على الرّعب، بما أنّ الذّات لا تجد داخل عالمها الخياليّ والرّمزيّ القديم ما يقف حاجزاً يحول بينها وبين هذا الإفراط. ومن هنا اللّجوء إلى الأصل أملاً في إعادة بناء سور الوهم الدّينيّ. إلاّ أنّ هذا السّور داخلته الثّقب والشّروخ بفعل محنة العالم التّاريخيّ والعلميّ المعاصر، ولذلك فلا بدّ من إعادة طلائه بخليط من الموادّ الجديدة

(١) انظر في ما يخصّ الواقعيّ والمستحيل ص ٢٥ هامش ٤. والمتعة في التّحليل النّفسيّ مغايرة للذّة من حيث أنّ اللّذّة مبدأ اقتصاديّ يقابله الإزعاج، فهي تهدف إلى تخفيض الإزعاج إلى درجة دنيا تفضي إلى السّكينة، مثال ذلك الجوع، فما يسكّنه هو لذّة الأكل. أمّا المتعة فلا يحدّها الإشباع ويمكن أن تفضي بالذّات إلى الموت، ويمكن أن تنسجم مع الألم، كما في المتعة المازوشيّة مثلاً. إنّ ما يمكن أن يحدّ من المتعة هو اللّغة، لأنّها تدخل المتعة في القانون، وهكذا تصبح قانونيّة. وعلاقة المتعة بالقانون يفيدها جذر (متع)، فهو يحيل إلى «المتاع»، و«الاستمتاع» و«التّمتّع» بمعناه القانونيّ. (إضافة المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة).

المنتمية إلى هذا العالم. وسنبيّن لاحقاً أنّ الحركة الإسلاميّة ليست مجرّد عودة محض إلى الدّين كما قيل، بل إنّها تركيبة إيديولوجيّة غير متجانسة، وعلى وجه التّدقيق، فإنّ هذه التّركيبة الإسلاميّة لم تر النّور إلاّ نتيجة انحلال للدّين، انحلالاً تفضحه محاولة الإيديولوجيا الإسلاميّة إنقاذ حقيقته.

ولكن من أين جاءت فكرة العودة إلى الأصل هذه، بأيّ موضع من التّقليد الإسلاميّ ترتبط، وعلى أيّ وجه تندرج في إطار المنطق الدّاخليّ للإيديولوجيا الإسلامويّة؟ كلّ هذه الأسئلة تقودنا على خطى قضيّة سلمان رشدي إلى البحث عن بوادر ظهور الحركات الإسلاميّة وعن التّنظيم التّاريخيّ لخطابها. ونتيجة هذا البحث ستكشف لنا عن كيفيّة ظهور هذيان جماعيّ.

العودة والتّأويل

يوجد مفهوم العودة في صميم التّأويليّة الإسلاميّة القديمة التي تعتبر أنّ الأصل لا يمكن اللّقاء به إلاّ بقدر ما يكون مفقوداً ومحجوباً بعمليّة تصوّره نفسها. هذا المبدأ يؤسّس الوظيفة العامّة لكلّ تأويل. ولنبيّن بإيجاز هذا الإطار الذي يحكمه مفهومان أساسيّان:

- مفهوم التّفسير، الذي يعني حرفيّاً «الشّرح والتّعليق». والملاحظ هو وجود جناس بين التّفسير والتّسفير الذي يعني كشف الحجب. ويطابق هذا المفهوم علم التّفسير الذي تعود نشأته إلى عصر الرّسول، إذ كان هو نفسه يضطرّ إلى شرح النّصّ المنزّل إلى صحابته. وبعد ذلك انتظم علم التّفسير حسب منهج سيتّبعه المفسّرون القدامى طوال القرون اللاّحقة، وهو منهج يتّسم باحترام لفظ النّصّ، وبالاستناد إلى سلطة الجيل الأوّل من المفسّرين وتجنّب التّأويل الشّخصيّ. هذا التّفسير يبدو لنا وكأنّه عمليّة جمع لاشخصيّ يراكم فيها المفسّر كلّ الآثار التي من شأنها أن تقدّم شرحاً للنّصّ القرآنيّ. إنّه يرصد هذه الآثار في شرحه الآيات آية آية، وكلمة كلمة، ويحتاط بذكر سلاسل السّند، ولا يقدّم رأياً شخصيّاً إلاّ بتحفّظ شديد.

- الحقل الثّاني هو حقل التّأويل، والمعنى الاشتقاقيّ لهذه الكلمة هو «العودة

إلى الأوّل»، وهي تعني التّأويل باعتباره محاولة لتجاوز حدود التّفسير إلى ما هو أبعد من اللّفظ. منذ ابن سينا ازدهر التّأويل في التّصوّف والفلسفة وأصبح مساراً روحانيّاً إبداعيّاً يحيل إلى علم الفلك وعلم الأخبار وعلم اللاّهوت لدى الأوائل، مفترضاً وجود معنى باطن وراء المعنى الظّاهر. إنّه عمليّة هرمنوطيقيّة تتمثّل في مسار يعقد الصّلة بين أمرين أوّلهما حركة بحث جوّانيّ وثانيهما عمليّة كشف لآفاق جديدة تنفتح بقدر ما تلتقي المعرفة بالذّات بفهم العالم الخارجيّ. وللتّأويل الأمثوليّ allégorique في هذه العمليّات مكانة هامّة، كما هو الشّأن لدى الحكيم الصّوفيّ ابن عربيّ. وسنستقي من تأويلاته مثالاً في الفصل الفرعيّ الذي يحمل عنوان «التّضحية والتّأويل» (القسم الثّالث، ٣).

وقد قدّم الفيلسوف علي الجرجانيّ (القرن الرّابع عشر م) التّعريف الموالي للتّأويل: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: «يخرج الحيَّ من الميت[...]».[٢] فالتّأويل إذن هو عمليّة عدول داخل اللّغة تحيل على نحو ما إلى عمليّة إخراج تنطلق من الموت. هذه العلاقة هي التي تمثّل عودة إلى معنى أوّل، معنى يحكمه الموت باعتباره بداية للمعنى.[٣] ومن هنا يتأتّى تصوّر مفكّري الإسلام للأصل على أنّه غير متاح، وهو ما يشير إليه ابن منظور صاحب موسوعة لسان العرب: «أصّل الشّيء: قتله علماً فعرف أصله.»[٤] فالأصل إذن هو مقتل الشّيء. وبعبارة أخرى، فإنّ التّأويل هو عمليّة ربط بين الكلام والموت، يتمثّل فعلها الخلاّق في الإعلاء من شأن المحدود والمنتهي وفتح باب الدّلالة اللاّنهائيّة.

---

(٢) الشّريف الجرجانيّ: كتاب التّعريفات، بيروت، دار الكتاب، ١٩٨٨، ص ص ٥٠-٥١.

(٣) هذا ما تدلّ عليه بوضوح الجمل الموالية المتحدّثة عن دورة الوجود: «وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»، سورة البقرة، ٢/ ٢٨.

(٤) اللّسان، (أ ص ل). وقد ذكر لي هاشم فودة أنّ «قتل الشّيء علماً» عبارة تعني مجازيّاً تفحّص الشّيء إلى حدّ الإنهاك. ولكنّ هذا المعطى لا يبطل المعنى الحرفيّ لـ«قتل الشّيء» أي أماته.

مع الإيديولوجيا الإسلاميّة، ما أبعدنا عن كلّ هذه العمليّات، لأنّ إمكانيّة بلوغ الأصل هي ما تدّعي تحقيقه. إنّ ما تُلزم به هو حضور الأصل لا تصوّره.

العودة والنّظريّة والهذيان

نعم، إنّ تاريخ الحركة الإسلاميّة يوقفنا على أمر لا يكاد يشير إليه خطاب علم السّياسة، ولا يكاد يتأمّله، وكأنّه عنصر ثانويّ. إنّه الحدث غير المسبوق الذي نصطلح عليه بـ«نسخ الأصل»، والذي حصل أثناء عمليّة إرساء القواعد النّظريّة للحركة الإسلاميّة في مصر (حسن البنّا، ١٩٠٦-١٩٧٦) وفي الهند وباكستان (أبو الأعلى المودوديّ، ١٩٠٣-١٩٧٦) في بداية القرن المنصرم. وقد تبنّى المصريّ سيّد قطب هذه القواعد صاهراً إيّاها في مذهب يقوم على الفكرة المركزيّة التّالية: إنّ المسلمين ارتدّوا إلى عصر الجاهليّة، أي إلى العصر السّابق للمؤسّسة الإسلاميّة، أو إلى عصر ما قبل الأصل.

توصّل سيّد قطب إلى هذه النّتيجة العجيبة عبر الاستدلال التّالي: ميّز أوّلاً بين الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة، ثمّ لاحظ أنّ هذه المجتمعات لم تعد تحتكم إلى حكم الشّريعة الإسلاميّة بما أنّها تبنّت الدّولة الحديثة والقانون الذي يتماشى معها، والذي ابتدعه الغرب العلمانيّ. وتبعاً لذلك، لم تعد هذه المجتمعات مسلمة، خلافاً للظّاهر. كأنّ الإسلام انسحب منها أو كأنّها أنكرت الإسلام. ولذلك فإنّ الإجابة عن السّؤال «ما صارت إليه هذه المجتمعات؟» بسيطة واضحة: إنّها تراجعت إلى عصر الهمجيّة والجهل بالشّريعة، أي عصر الجاهليّة.(٥) وباختصار، تطوّرت هذه المجتمعات بصفة معكوسة، مخترقة جدار الزّمن مجتازة إيّاه إلى ما قبل البدء. ومن السّهل استنتاج العمل المطلوب انطلاقاً من هذه المقدّمات: لا بدّ من «إعادة أسلمة» المسلمين، هؤلاء الذين لا يعدون أن يكونوا «أشباه» مسلمين. والنّتيجة هي أنّ الحركات الإسلاميّة اضطلعت بمهمّة استئصال ما قبل الأصل لجعل المسلمين يعيشون الأصل من جديد. وهذا ما يقوم

---

(٥) صياغة سيّد قطب لهذه الأطروحة نجدها خاصّة في كتابه **في ظلال القرآن**، دار الشّروق، بيروت، ١٩٦٨.

به الإسلاميّون الذين يسمّون أنفسهم «أمراء»، عندما يصل بهم الأمر إلى جعل النّساء والرّجال المسلمين يوقّعون شهادات من هذا القبيل: «اليوم (التّاريخ)، دخلت إلى دين الإسلام على يد الأمير (فلان).»[٦] هذه النّظريّة التي تضع المسلمين خارج الأصل بدفعة واحدة، والتي يمكن أن تنطبق عليها عبارة شكسبير في هاملت: «خرج الزّمن عن محوره» The time is out of join، هي التي سمحت لمجموعات العنف والتّطرّف بالقتل وبارتكاب المجازر دون أيّ حرج، كما في الجزائر، مستظهرين بحجّة التّراجع: إنّهم مرتدّون، بل الأدهى من ذلك أنّهم أشباه مسلمين ولذلك فإنّ في موتهم نصرة للإسلام. بل إنّ موتهم يساعدهم على التّكفير عن إثمهم المتمثّل في ارتدادهم إلى ما قبل الأصل، وتحوّلهم إلى أشباه مسلمين. ولذلك فإنّ هؤلاء القتلة، عندما ينحنون على ضحاياهم لذبحهم، يبشّرونهم بالمغفرة، ويطلبون منهم العفو على الفعل الذي سيقترفونه من أجلهم.

ما هي وضعيّة هؤلاء «الأمراء» الذين يريدون «إعادة أسلمة» المسلمين، إن لم يكونوا مشدودي الوثاق إلى المشهد الأصليّ الجماعيّ، متسمّرين إلى باب البدايات، مستمتعين بالتّحكّم في الرّقاب، وبأخذ الجزية من الحياة والأجساد؟ يمكن أن نرى في هذا الأمر تعريفاً جذريّاً للوضع الذي عليه المتعصّب، وللمعين الذي يستقي منه الرّعب الذي يبثّه، والهذيان الجماعيّ الذي يولّده. إنّه بمعنى من المعاني يحقّق شكلاً من أشكال الرّهق[٧] يمكن أن نسمّيه بالرّهقويّ السّياسيّ، لنعني به الاعتقاد بالحضور التّامّ المصمت للأصل وبوجود التحام بين الأصل والمجموعة المرتوية الممتلئة. ولهذا السّبب، لا توجد بالنّسبة إلى الإيديولوجيا الإسلامويّة مجرّد «عودة إلى»، وهي العبارة التي يمكن أن تبقي على الاستعارة

(٦) رأينا بأعيننا مثل هذه الشّهادات.

(٧) [من معاني «الرّهق» غشيان المحارم وحمل الإنسان على ما لا يطيق. ولذلك رأيناها مرادفاً ممكناً لـ inceste وفضّلناها على التّعبير المركّب (غشيان المحارم أو زنا المحارم) لأنّها تمكّننا من توليد المصطلحات، بحيث يمكن أن نشتقّ منها النّسبة لترجمة incestueux بالرّهقيّ وincestuel بالرّهقويّ. والفرق بين «الرّهقيّ» و«الرّهقويّ» هو أنّ الكلمة الأولى تعني ممارسة غشيان المحارم والثّانية تعني تعاطيها خياليّاً. المترجمة].

التّأويليّة ومقصدها لأنّها تدلّ على الابتعاد عن الأصل[٨]، بل يوجد لجوء هذيانيّ إلى الأصل، وهذا اللّجوء ليس ممكناً إلاّ بإعدام التّأويل.

إذا كانت مسارات استئصال الاستعارة وتدمير التّأويل فاعلة باستمرار في الحضارة، فما الذي يؤدّي إلى تحوّل هذه المسارات إلى مرض نفسيّ جماعيّ، منظّم عبر هذيان يقدّم نفسه على أنّه نظريّة؟ المؤكّد أنّ الإجابة عن هذا السّؤال ليست بسيطة. ولكنّ المؤكّد أيضاً أنّ العمليّة التي يستند إليها هذا الهذيان، أي عمليّة نسخ الأصل، ظلّت غير مفكّر فيها في خطاب العلوم الاجتماعيّة والسّياسيّة عن الإيديولوجيا الإسلامويّة. وهذا شأن الآليّة الأساسيّة المرتبطة بمفهوم «العودة» أيضاً، وهو مفهوم قابل لأن يكون موضوعاً للتّفكير النّظريّ كما هو قابل لأن يكون موضوع هذيان. نعم، يمكن أن نقول إنّ «العودة» في التّأويل تتطلّب إبداع علاقة بالقديم، علاقة لا تدّعي بلوغ الأصل إلاّ عبر استعارة استعارة، بينما تقدّم «العودة» الهذيانيّة نفسها على أنّها رجوع في مسار الزّمن إلى حدّ التّلاحم الذي ينسحب منه مجاز الاستعارة إلى ما هو دون تشكّل الأصل. «العودة» في هذه الحالة ليست اجتذاباً للزّمن بل نقضاً له يفضي إلى اللاّمتشكّل الذي تنحلّ معه الوظيفة الخياليّة، فتترك الأصل عارياً كاللّحم، كعضو جماعيّ، كفم مفتوح على قلق سياسيّ لا قرار له. والمجموعة التي أضاعت طريقها والتي هذا شأنها يمكن أن تتراجع إلى الخلف وأن تفقد القدرة الرّوحيّة على عيش المشترك. فالهذيان الجماعيّ يمنحها على نحو ما جسداً جماعيّاً بدائيّاً منفلتاً من التّأويل الرّمزيّ، وكأنّها تشعر بالحاجة إلى تجارب حسّيّة تجعلها تعيش الشّيء الأصليّ بأجسادها، بهذه الأجساد المتداخلة المتراكبة. وهذا هو السّبب الذي يجعل الإسلاميّين لا يكفّون عن تقديم أنفسهم إلى العموم في صورة تتجمّع فيها كلّ مناحي هذه الظّاهرة، ولا يكفّون عن الشّهادة بأجسادهم على الانبعاث العضويّ للأصل

(٨) [تدلّ رغم كلّ شيء على الابتعاد عن الأصل، لأنّ العودة إلى الشّيء تفترض افتراقاً أوّل عنه، ولأنّ حرف «إلى» الذي يفيد عدم المباشرة لا يحقّق الوصل بين العائد والمكان الذي يعود إليه إلاّ لكي يشير إلى الفصل. المترجمة]

المشترك وكأنّه بصمة أو وسم. لكنّنا يجب أن نفكّر في الظّروف التّاريخيّة والبنيويّة التي أدّت إلى هذه الحالة.

يمكن أن نقارن بين نسخ الأصل وما حصل في ٨ أوت/آب - أغسطس ١١٦٤ في قلعة ألموت، يوم أعلن إمام الشّيعة الإسماعيليّة نسخ الشّريعة. هذا الحدث الذي قدّمه كريستيان جامبيه Christian Jambet على نحو بديع في كتابه «الانبعاث الكبير في ألموت،»(٩) هل هو من قبيل ما وقع في النّظريّة الإسلاميّة المعاصرة؟ هذه الفرقة الدّينيّة المقيمة بقلعة معلّقة على الجبال الإيرانيّة، والتي قرّر رئيسها أن يبطل العمل بالتّشريع الإسلاميّ العمليّ وأن يعلن لأتباعه بدء الدّيانة الباطنيّة الرّوحانيّة، هل يشبه ما دفع بها إلى هذا النّسخ ما حصل على نطاق واسع في الإيديولوجيا الإسلاميّة؟

رغم أنّ عمليّة النّقض والإبطال توحّد بين القرارين في الظّاهر، فإنّهما ينبيان على مقدّمات متضادّة تمام التّضادّ. فبينما يتعلّق الأمر في الفرقة الشّيعيّة بوعد تبشيريّ يفتح أفق انتظار على مستقبل لن يكون فيه مكان للشّريعة - بما أنّ الإنسان المكتمل باطنيّاً لن يكون في صراع مع الخارج- فإنّ الحركة الإسلاميّة باعتقادها الرّاسخ في كمال الأصل، ليس لها مستقبل طوباويّ، ليس لها أفق يمكن أن ينبثق منه أيّ شيء. فليس بالإمكان أبدع ممّا كان، والأوج قد وصل إلى أوجه وانقضى وفات. كلّ ما كان ممكناً قد منح في ماض عظيم لا يمكن للمصير إلاّ أن يُلحق به تغيّراً وفساداً. شمس الشّريعة في كبد السّماء منذ نزول الوحي، وهي التي تزيل كلّ ظلّ على وجه الأرض. ولذلك فإنّ الماليخوليا هي الإمكانيّة الوحيدة لانتظار يوم القيامة، إلاّ في صورة حصول تسارع يكون رعباً ودماراً. فالحركة الإسلاميّة هي بالأحرى قلب للتّبشيريّة، بل هي اللاّتبشيريّة التي تكون يأساً من الزّمان.

وهنا ينفتح الباب لسؤال: هل توجد في النّظام الإسلاميّ، وفي تكوينه الأصليّ تحديداً عناصر لاتبشيريّة أساسيّة من شأنها أن تفسّر، وإن بصفة جزئيّة،

---

(٩) Christian Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamut*, Paris, Verdier, 1990.

هذا الانبثاق من صلبها لإيديولوجيا تجعل العصر الذّهبيّ والخلاص في الأصل؟

في لحظة أولى، يمكن أن نردّ بالإيجاب. فلنتذكّر أنّ دعوة مؤسّس الإسلام تأكّدت منذ البداية باعتبارها عودة إلى الدّين الأوّل، دين إبراهيم، وأنّ اليهوديّة والمسيحيّة قد غيّرتا هذا الدّين وحرّفته. ثمّ إنّ مؤسّس الإسلام دعا إلى مصالحة توحيديّة كونيّة أساسها عدول الأب عن التّضحية بابنه. أضف إلى ذلك أنّ محمّداً يقدّم نفسه على أنّه خاتم الأنبياء، وأنّه الحلقة الأخيرة لسلسلة تبتدئ بآدم. وهو ما يعني أنّ العودة إلى الأصل تضاعفت بغلق للتّاريخ التّوحيديّ. يقدّم الإسلام نفسه إذن على أنّه الخاتمة التي تستعيد البدء، والإعادة التي تجعل الأصل لانهائيّاً. وهذا الختم يجعل التّبشيريّة مستحيلة.

ومن جهة أخرى، عندما يؤكّد الإسلام أنّ المسيح لم يصلب ولم يمت، وأنّه حيّ في حضرة اللّه، ينتظر عودته على الأرض من أجل إحياء أخير للعدل والسّلام، فإنّه في الوقت نفسه يجعل التّبشيريّة ممكنة، إلى حدّ أنّه يمنح نهاية العالم معنى يسوعيّاً وغير مسيحيّ طبعاً.

فالتّبشيريّة إذن ممكنة في الإسلام وغير ممكنة في الوقت نفسه. ويمكن من وجهة النّظر هذه أن نقدّم قراءة لتاريخ الأزمات العاصفة بهذه الحضارة، باعتبارها تأرجحاً وتصارعاً بين التّبشيريّة واللاّتبشيريّة. بل لعلّ هذا التّقابل يحدّد مجموعة هامّة من بنى الفكر الإسلاميّ. والفرضيّة التي أقدّمها، ولكن دون أن يكون بإمكاني البرهنة عليها الآن، هي أنّ التّصوّف يبدو لنا وكأنّه الحلّ الإفراطيّ الجامع بين هذه المتناقضات في التّجربة الخاصّة الفرديّة، حيث تجتمع الماليخوليا والرّجاء، والنّهائيّ واللاّنهائيّ لفتح إمكانيّة التّفكير في الذّات البشريّة باعتبارها مائتة خالدة، مكتملة ناقصة. والتّصوّف يبلغ ذروته في حركة تفكير نفسيّ وروحانيّ تجسّدت في نظريّة حضرة الخيال لابن عربيّ[١٠]، وسنستقي منها أمثلة في هذا البحث.

---

(١٠) يعود الفضل إلى هنري كوربان Henri Corbin في بيان مدى أهمّيّة هذه النّظريّة بفرنسا، وإن جرّها على نحو ما إلى دائرة يونغ Jung، لاسيّما في «الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربيّ» =

إلاّ أنّ خطوط الانقسام التي تخترق كامل التّراث الإسلاميّ، وإن بيّنت مواطن الانقطاع، بل وبعض البنى التّركيبيّة الموضّحة لكوارثه، فإنّها لا تسمح بتفسير فداحة الهزّة الرّاهنة، ولا تسمح بوصفها وبيانها.

= *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris. Flammarion, 1958. وقد ذكر جاك لاكان هذا الكتاب في «قيميّة التّحليل النّفسيّ» L'Ethique de la psychanalyse (Livre VII, 1959-60) في معرض حديثه عن الحبّ الكرطوازيّ، بما أنّ نظريّة ابن عربيّ هي أيضاً نظريّة في الحبّ المتوجّه إلى وجه الآخر في عالم المثال. ويرد ذكر ابن عربيّ مرّة أخرى على الأقلّ في المحاضرة التي قدّمها لاكان سنة ١٩٦٠ في الكلّيّات الجامعيّة لسان لويس، بدعوة من ج. ب جيلسن J-P. Gilson. وفي النّصّ المرقون المنقول من التّسجيل الصّوتيّ لهذه المحاضرة، يذكر جاك لاكان اللّقاء والحوار الذي دار بين ابن رشد وابن عربيّ في الأندلس، ويؤكّد أن وضعه كمحلّل نفسانيّ يجعله أقرب إلى ابن عربيّ منه إلى الفيلسوف ابن رشد. *Cahiers du Collège de Médecine*, 12, 1966, p459

٤ - الجسد المتعفّن

إذا كان إفراط الواقعيّ وإفراط المتعة حسب فرضيّتنا ناتجين عن فكّ حديث للرّباط الذي كان يوحّد بين الحقيقة والقانون في التّقليد، فإنّ أفضل ما يوقفنا على مدى تعرّض الذّات إلى هذا الإفراط هو الاستماع إلى من يصفون جزعهم وسخطهم، من يحملون في أجسادهم سمات تعفّن الأديان، وخاصّة من خلال انهيار المحرّم.

وسنتّخذ مثالاً على هذا الأمر صرخة احتجاج أطلقتها امرأة، واستفحل أمرها إلى أن أصبحت نصّاً طبعت منه في العالم العربيّ مئات الآلاف من النّسخ. إنّه ينتمي إلى هذا النّوع من الكتب التي ساهم يسر منالها وزهد أثمانها في انتشار الإيديولوجيا الإسلامويّة بين الجماهير. وكون كاتب هذا النّصّ امرأة أمر ذو دلالة بالغة في ما يتعلّق بجوهر المسألة، بما أنّ جسد المرأة في هذا التّقليد يمثّل، بأكمله تقريباً، هذه القوّة التي يجنّ منها جنون الحقيقة والقانون.[1] ومن هنا يتحدّد دور الحجاب باعتباره خلاصة التّحريم وزبدته. وما يهمّنا من هذه الشّهادة بصفة خاصّة، هو أنّها تقوم بمسرحة لأزمة الثّقافة، لا باعتبارها قضيّة أفكار وتصوّرات، بل باعتبارها، بلغة التّحليل النّفسيّ قضيّة طاقة تصويريّة، أي قضيّة تمسّ بوظيفة من وظائف العمل النّفسيّ الذي يفرضه الارتباط بالجسديّ. ومن وجهة النّظر هذه، لا يوجد رهان حضاريّ إلاّ وهو مرتبط كلّ الارتباط بالاقتصاد الدّافعيّ الغريزيّ.

---

(١) انظر الفصل الفرعيّ الذي يحمل عنوان «الحجاب».

حجاب الألم

إنّ عنوان كتاب نعمت صدقي «التّبرّج»[٢] يأتي بمفهوم قرآنيّ يصيب الهدف مباشرة: إنّها لفظة ذات معنى سلبيّ وتعني سلوك المرأة التي تكشف عن جسدها وزينتها مبرزة إيّاهما. إنّه يصف على نحو خاصّ فعل الإظهار والإظهار المفرط، وتحدّي الأنظار بمشهدة الذّات بصفة فاضحة[٣]، وهو ما يستدعي سجلّ الفحش القضيبيّ. ويمكن أن نؤدّي كلّ هذه المعاني بلفظة monstration التي تدلّ على إفراط الظّهور وعلى طابعه المخالف للعادة، بل والمخيف.[٤]

وسنكتفي في هذا الصّدد بمقاطع مستقاة من مقدّمة هذا الكتاب، وجدناها ذات دلالة كافية على إشكاليّاته الرّئيسيّة. يستهلّ الكتاب كما يلي، بلهجة الاستنكار والتّحذير:

«لقد آلمني أشدّ الألم ما بلغت إليه المرأة المصريّة من المهانة والازدراء بنفسها، إلى الحدّ الذي تعرض به جسمها وأنوثتها هذا العرض المخجل في الشّوارع والمجامع والشّواطئ. ورأيت أنّ المجتمع بذكوره وإناثه مغض عن ذلك الفساد، بل وراض عنه ومغتبط به، غير آبه لما يجرّه ويهوي به في هوّة الضّلال والكفر باللّه وكتابه. وأنّ من وراء ذلك لا بدّ طامّة كبرى ستحيق بهذا المجتمع، لن ينجو منها إلاّ الذين ينهون عن السّوء، ويصرخون في أولئك الهاوين الغافلين لعلّهم يفيقون ويرجعون.»

وبعد ذلك، تبرّر الكاتبة شرعيّة خطابها بواجب دينيّ هو النّهي عن المنكر، وباضطرابها الشّخصيّ من جرّاء الانهيار العامّ للمحرّمات. وفي مجال تقاطع هاتين الحجّتين، يتراءى لنا هاجس الجسد المشترك الذي أهين. وتصل نعمت صدقي بعد ذلك إلى مشهدة المقصد الأساسيّ لكلامها:

---

(٢) نعمت صدقي، التّبرّج، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٧٥، ٦٣ ص.

(٣) التّبرّج من البرج أي البناء البارز.

(٤) [نحن مضطرّون إلى ترجمة monstration بـ«إبراز» رغم أنّ (برز) لا يحيل إلى المعاني المخيفة التي يشير إليها الكاتب]

«كلاّ أيّها السّادة: بل ينبغي أن نطعن هذا الدّمّل بالمبضع بشدّة لننظّفه من الصّديد، وأن نكوي الجرح لنطهّره إن لزم الأمر [. . .] فقد انتشر بينكم وباء كوباء الكوليرا، فكيف تسكتون؟ كثرت ضحاياه وعمّت عدواه وانتشرت الجثث الحيّة حواليكم، فكيف لا تجزعون؟»

فالجسد المشترك مصاب إذن، مريض، وهو أشبه بالجثّة، وهو فاقد لمناعته، وتبعاً لذلك فاقد لكرامته. لكنّ البراعة التي يتّسم بها هذا الخطاب لا تعود فحسب إلى مشهدة الجسد السّياسيّ المتلف، بل إلى بيان التّلف الذي اكتسح جسد الذّات الخاصّ. فمن ثنايا الكتاب يطلع لنا كلام شهيدة، تشهد أمام الجميع على ظهور علامات اللّه في جسد متعفّن:

«ولقد منّ اللّه تعالى عليّ بالشّفاء من هذا الوباء الذي كان قد تسرّب إليّ من البيئة، فداواني منه ربّي سبحانه بمرض أليم في بدني، أعاد الصّحّة والعافية إلى روحي وقلبي [. . .].

«ومرضت مرضاً شديداً بعد خلع ضرس، قاسيت منه آلاماً مبرّحة حرمتني طعم النّوم والأكل شهراً كاملاً، إذ لم يكن طعن الألم يكفّ لحظة واحدة.

«وزاد الورم حتّى كاد خدّي ينفجر، وامتدّ إلى عنقي ورأسي وأغلق جفن عيني، فحار في أمري الجرّاحون والأطبّاء، وعجز الطّبّ وعزّ الدّواء، وقطع الأمل بتاتاً من الشّفاء.

وإذا بيد الله الكريمة تمتدّ وتمسح المرض والألم، وتمحو على مهل الجرح وصرف الورم، فوقف الأطبّاء مدهوشين من هذه المفاجأة المذهلة، وقالوا خاشعين: حقّاً إنّ الله القدير الرّحيم، يحيي العظام وهي رميم.»

ففي جسد الذّات توجد الطّاقة الدّينيّة الكامنة في الجسد السّياسيّ للمحرّم، وتوجد القدرة على زرع الإيمان، من حيث أنّ هذه الذّات تهب نفسها ليكون جسدها شهادة حيّة على الهمّ الإلهيّ وعلى المغفرة. ما تقول هذه الذّات؟ أقسم بأنّ اللّه هنا، بأنّ جسدي ليس في جسدي كما يوجد اللّحم في اللّحم، ملتحماً بعضه ببعض على أشدّ ما يكون الالتحام. إنّه جريح، مفتوح، متفرّق نتيجة الأذى

الذي أصابه. على هذا النّحو كان هذا الجسد مصاباً في مناعته، وكان بالإمكان إنقاذه بعد ذلك، ليستقبل الشّفاء والخلاص، والصّحّة والصّلاح. لكنّ الكاتبة لا تكتفي هنا بالشّهادة على هذه اللّحظة التي تتكثّف فيها حصيلة التّجربة الدّينيّة، من حيث أنّها تجربة اضمحلال للمناعة تتلوها عودة للسّلامة، كما يرى ذلك جاك درّيدا(٥). إنّها ترمي إلى التّوجّه إلى الآخرين بإبراز دلالة أخرى أكثر جذريّة وأكثر حسماً:

«وفي أثناء مرضي، عادتني سيّدة وقالت لي مجاملة: إنّك لا تستحقّين كلّ هذا العذاب. أنت السّيّدة المؤمنة المصلّية الحاجّة لبيت اللّه الحرام. فماذا اقترفت من الآثام، حتّى يعاقبك اللّه بهذه الآلام؟. فصرخت قائلة: لا تقولي ذلك، فإنّ اللّه لا يظلم النّاس شيئاً، ولكنّ النّاس أنفسهم يظلمون. إنّي آثمة أستحقّ هذا العذاب وزيادة، فإنّ هذا الفم الذي أدّبه اللّه بالمرض والألم كان يصبغ بالأحمر، وكان لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر، وهذا الوجه الوارم كان يتجمّل بالمساحيق، وهذا الجسم الطّريح كان يتبرّج بالثّوب الأنيق. وهذه الرّأس المتألّمة المتأجّجة بنار الحمّى كانت لا تحجب بالخمار كما أمر اللّه، وهي الآن تحجب قهراً باللّفائف الطّبّيّة تحيط بها كالخمار تماماً. لم أختمر بخمار الاحتشام، فخمّرني اللّه بخمار الآلام، جمّلت في وجهي بالأصباغ والأدهان، فصفعه اللّه صفعة بالعذاب والهوان.»

وهكذا يتّضح لنا المعنى النّهائيّ لانهيار المحرّم ولتعفّن جسده السّياسيّ: ازدياد التّأثّم، أي الدّيْن الأضحويّ، وانبثاق صورة الإله المنتقم الذي يبين عن شوقه عبر التّعذيب. مقصد هذا النّصّ، كما هو شأن الدّعوة الإسلاميّة عموماً، هو الإعلان عن سيادة الصّورة الأكثر تسبّباً في القلق، صورة الإله المكفهرّ(٦).

---

(٥) Jacques Derrida, « Foi et savoir », *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, p 9-86.

(٦) كتب جاك لاكان: «[. . .] يعني الفعل الأضحويّ أنّنا نحاول أن نجد، في موضوع أشواقنا، ما يشهد على حضور هذا الآخر الذي أسمّيه هنا الإله المكفهرّ.»

= *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, P 247

ويعود هذا إلى تعفّن الدّين وإلى محاولة ترميمه في الوقت نفسه، وذلك من خلال عمل تمّ الإعلان عنه في آخر كلمة ختم بها النّصّ: «. . . إنّا من المجرمين منتقمون».

إلاّ أنّ هذا الإعلان عن سيادة الإله المكفهرّ تصحبه، بل وتمثّل غايته القصوى، الرّغبة في إعادة إرساء الاقتصاد الدّينيّ في ما بين التّصوّر والدّفع الغرائزيّ، وهو اقتصاد قد اختلّ بفعل التّحوّلات المعاصرة التي شهدها المجتمع. وهذا ما تدلّ عليه بوضوح عبارة «حجاب الألم»: ما انتهك في مستوى التّعاليم الأخلاقيّة يعود عن طريق معاناة الجسد. الجسد هو الذي يسدّد دائماً ديون الرّوح.

الدّيْن

في الإسلام، تدلّ كلمة واحدة هي «الحرام» على المقدّس والممنوع. وهذه الكلمة تعود إلى جذر (ح ر م) الذي منه الحريم، أي الحياء والمسكن والزّوجة. ومنه كذلك الكلمات الدّالّة على الكرامة (الحرمة)، وثوب المُحرم (حريم)، والتّابو (مَحرم)، والمحروم والمهيب (محروم، محترم). . . وقد جمع ابن منظور في موسوعته اللّغويّة «لسان العرب»(٧) في جملة واحدة الوجهة التي توحّد هذه المشتقّات: «ما حُرِّمَ فلم يُمَسَّ».

ليس أبلغ ولا أوجز من قولنا إنّ الدّين أمر متعلّق بما لا يُمسّ. ولهذا الكلام تفسيرات ثلاثة على الأقلّ: يوجد من ناحية أولى ما لا يمسّ من حيث أنّه يعني البعد الحسّيّ من الجسد الذي لا يمكن أن نتّصل به، وهذا هو التّابو. وهناك من ناحية أخرى ما لا يمسّ من حيث أنّه يعني السّليم l'indemne، وهو ما يتطابق مع

= والإله المكفهرّ قضيّة قديمة من القضايا التي يطرحها تقليد الشّروح التّوراتيّة، وهو ما يذكّر به توماس رومار:

Thomas Römer, *Dieu Obscur*, Labor et Fides, 1998.

(٧) هذا المعجم الموسوعيّ الذي ألّفه ابن منظور في القرن الثّالث عشر، في الجنوب التّونسيّ، يعدّ معلماً من معالم اللّغة العربيّة ومصدراً عامّاً من مصادرها. وسنحيل إليه باستمرار في هذا العمل.

أحد مدلولات الإسلام. وتعود هذه الكلمة فعلاً إلى جذر (س ل م) الذي يعني النّجاة من الخطر ويعني العافية. فكلمة «إسلام» تدلّ على العافية بعد اجتياز الخطر. وما لا يمسّ يعني تبعاً لذلك ما يتمتّع بهذه المناعة. فمفهوم ما لا يمسّ له صلة بما استنتجه فرويد في «الطّوطم والتّابو»(٨) و«مستقبل وهم»(٩) بشأن المصادر النّفسيّة للتّصوّرات الدّينيّة. أمام الجزء الحيويّ للذّات وتهديد العالم المعادي الذي تنوء تحته، سواء كان هذا التّهديد مسقطاً على العالم أو صادراً عنه، يمنح الدّين للذّات حصن الوهم الحامي، ولكن في مقابل هو الذي يمثّل البعد الثّالث الأهمّ من أبعاد ما لا يمسّ: ما نصيّره مجرّداً بإحلال جسد استعاريّ محلّ الجسد المادّيّ. وبعبارة أخرى، فإنّ هذا الأمر يقتضي تعويض المحسوس بالمعقول. هذه المظاهر المختلفة تلتقي في عمليّة تنظيف أو تطهير جسديّ، وفي انسحاب شيء من الجسد. هذا ما تشهد عليه نعمت صدقي ولكن على نحو مبالغ فيه.

وسواء اتّخذ انسحاب شيء من الجسد صيغة إحداث المسافة أو صيغة التّحجّب أو كان بصفة جذريّة عمليّة قطع (الختان، القربان، الوشم الطّقوسيّ، التّضحية)، فإنّه هو الذي يمنح حصن الدّين مصداقيّته. يحوز الوهم التّصديق عبر واقعيّ الجسد الموسوم، أو المثقوب(١٠)، أو المفتوح، أو في عبارة مجملة: الجسد المعدول به عن نفسه والمخترَق في عمليّة تدمير مخلّص. بهذا الثّمن يمكن للجسد أن يؤسّس وجوده بصفة شرعيّة وأن يصل إلى شرعيّة للمتعة، للمتعة التي لا يمكن أن تكون تامّة بمقتضى الانسحاب الضّروريّ. ولكن إذا كانت آليّة بناء الوهم الحامي تكمن في القبول بخسارة واقعيّة لشيء ما من الجسد، فإنّه قد تبيّن عدم وجود خسارة ضافية تكون حلاً نهائيّاً وقطعاً لكلّ حساب. هذه الخسارة، هذه الخسارة التي تكون دفعة واحدة، هي الموت. ولذلك، فسيكون الشّغل الشّاغل هو إدامة فقد المفقود، باعتبار أنّ من واجبنا فقدانه من جديد.

---

(٨) S. Freud, *Totem et Tabou* (1912), Oeuvres complètes, t. XI , Paris, PUF, 1998.

(٩) المرجع المذكور.

(١٠) انظر في هذا الصّدد بيار جينازي، الثّقب Pierre Ginésy, « Trépan » وردّي على نصّه هذا في مجلّة *Césure*, n 1, Paris, 1998, P10-39.

إدامة فقد المفقود، هو ما يخلق الإيمان بسلامة الذّات، أو وهم مناعتها. كلّما تأكّد إيقان الذّات بأنّ عليها أن تخسر المزيد، ازداد شعورها بأنّها في الحفظ والأمان؟ فالمناعة هي القدرة على المديونيّة.

هذا هو الأساس العامّ للدّيْن الذي يهيكل أحد التّصوّرات الدّينيّة الأساسيّة في العالم. فما سمّاه التّقليد المسيحيّ اللاّتينيّ بـ religio يحمل اسم «الدّيْن» في الإسلام، كما هو الشّأن في أديان الهند.(١١) فالدّيْن يؤسّس ضرورة انسحاب شيء من الجسد، وفي المقابل، لا يوجد ديْن بدون انسحاب. بل يمكن أن نقول: في البدء كان الانسحاب. مثل هذا القول يفهم على النّحو التّالي: لا شيء يقع دون أن تقع ثلمة داخل الكلّ – الواحد. وهذا ما يوحي به التّقليد اليهوديّ نفسه من خلال فكرة الإله الذي ينسحب ليترك فضاء لخلقه. ومن هنا تتأتّى مسألة الدّيْن الذي لا يمكن أن يسدّد إزاء الخالق، فهو يعني وضع حدود للذّات، وتضحية بالنّفس، ومحنة نقص. ولو تأمّلنا حادثة الفتح وسحب شيء من الجسد من قلب الطّفل محمّد، لاتّضح لنا أنّها تنبئ بأنّ اللّفظ القرآنيّ سينبني على اقتطاع جزء من النّرجسيّة الطّفوليّة. فالقراءة إذن تعود إلى اعتراف بالدّيْن. وعلى العموم، لم يكفّ المتصوّفون المسلمون عن كتابة شروح لهذا الحديث القدسيّ الذي يقول فيه اللّه: «كنت كنزاً لم أُعرَف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني». فكلّ مخلوق هو في وضع مرآة لله، مرآة ناتجة عن الافتقار الذي شعر به الله وجعله يتوق إلى أن يُعرف. كلّ موجود هو هذا الانعكاس الشّاهد على الانسحاب الإلهيّ المؤدّي به إلى ابتداع برّانيّة تحمل صورته. هذه البنية هي التي تردّ ولوع اللّه بأن يعرف إلى الحزن الدّائم(١٢)، الباحث في الآخرين عن ذات

(١١) في أديان الهند، يعتبر الإنسان نفسه ديْناً. انظر:
Charles Malamoud, *Psychanalyse et sciences des religions*, L'Apport freudien, Paris, Bordas, 1993, p 587-591.

(١٢) ليس المقصود من الحزن العاطفة المعروفة بل الحزن الوجوديّ النّاتج من النّقص الأنتولوجيّ، وهذا النّقص هو الذي يؤدّي إلى البحث المحموم عن الاعتراف. [إضافة المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة]

رحيمة مثله. وبهذا المعنى، فإنّ كلّ ذات عليها ديْن نحو اللّه وهي ديْن في الوقت نفسه، بما أنّ المعرفة هي اعتراف بالكائن الذي لا نعدو أن نكون آهة حزينة منه، ونحن هنا أقرب إلى إله ابن عربيّ منّا إلى إله نعمت صدقي المكفهرّ(١٣). ربّما يكون من الضّروريّ التّفكير في تركيبة تكون في الوقت نفسه وجوداً ومِلكاً: هو الدّيْن، وعليه ديْن،(١٤) للتّعريف بهذه الإشكاليّة. فلا يوجد بالنّسبة إلى الذّات ديْن يكون مِلكاً محضاً أو يكون مندرجاً فحسب في سجلّ الوجود. بل هو انتقال مستمرّ من هذا إلى ذاك، وإفراط ورجحان لكفّة هذا على كفّة ذاك.

وسواء تعلّق الأمر بديْن المادّة أو بديْن المعرفة، ورغم أنّ الانسحاب يفرض القدرة الكلّيّة، فإنّه يُحدث بصفة آليّة مسافة داخل الذّات، ومسافة بين الذّات والغير، تصبح فيها المتعة غير مباشرة، بحيث لا تكون إلاّ عبر وساطة فراغ ينقلها إلى اللّغة، فتضيع في اللّغة وتصبح استمتاعاً. وهذا النّموذج نفسه يحكم رأس المال. فالضّريبة التي يقتطعها كلّ من ماله من شأنها أن تزيد من رأسماله، تزيد فيه من حيث تُنقص منه؟ وهذا هو بالضّبط معنى الزّكاة في العربيّة. فما تُرى يكون هذا الرّبح عبر الخسارة، إن لم يكن إلقاء بجزء من الذّات خارج الذّات؟ حتّى لو تعلّق الأمر بجزء نجس أو لعين (جورج باطاي)، فإنّ تسديد الدّيْن يخلق تواصلاً بين الذّات والخارج، وامتداداً للذات عبر الانسحاب. ولعلّه من الأجدى أن نتحدّث عن لعبة بين الدّيْن والانسحاب، بين الدّيْن والامتداد تحكمها حركة انقلاب مستمرّ.

---

(١٣) انظر في هذا الصّدد الدّراسة المفيدة التي قام بها فرنسوا بلماس، وهي تحمل عنوان «فرويد وموسى: كتابة الأب»، وقد ميّز فيها بين كتابتين للإله عند فرويد: إله موسى المتسامي في «موسى الإنسان والتوحيد» وإله «الطّوطم والتّابو» المتولّد من الأب صاحب المتعة المطلقة:
François Balmès, *Freud et Moïse : écriture du père*, Erès, 1997.

(١٤) [في النّصّ الفرنسيّ: «تركيبة تكون في الوقت نفسه وجوداً ومِلكاً: هو الدّين، وله دين» وقد راعينا طبيعة اختلاف التّركيب العربيّ عن التّركيب الفرنسيّ في تقرير حال المَدين، ففي الفرنسيّة «له دين نحو فلان» وفي العربيّة «عليه دين لفلان». وعلى أيّة حال، فإنّ «على» تفيد علاقة كنائيّة بين الدّين والمَدين، هي غير علاقة الوجود ذات الطّبيعة الاستعاريّة. المترجمة]

كلّ هذه العمليّات تفترض التّجريد، وهو ما يبيّنه أحسن بيان الجذر اللاّتينيّ ab-trahere (أي الجذب). فالمعجم التّاريخيّ للّغة الفرنسيّة لي روبار يبيّن لنا كيف انتقل هذا الفعل من دلالته على فكرة الأخذ بالجرّ والاقتلاع إلى فكرة أخذ جزء من مجموع عن طريق الفكر.(١٥) وكأنّ الانسحاب هو في الوقت نفسه أخذ وعطاء: عطاء للانسحاب الذي ينتج الفكر. هذا الفعل الذي يعطي الانسحاب، أو يسحب من حيث يعطي فيؤسّس كلّ إيمان، لنطلق عليه تسمية « الجرد» abstract.

لنتأمّل الدّلالة الإسلاميّة لهذا «الدِّين» الذي هو ديْن. فالصّفحات المخصّصة لهذه المادّة في اللّسان تتطرّق إلى كلّ سجلاّتها، وتبيّن رحابة الفضاء الذي تغطّيه. فمن ذلك أوّلاً سجلّ الدّيْن الحسابيّ حيث تتولّد من الجذر (د ي ن) الكلمات الدّالّة على الدّائنيّة والوكالة والجزاء وعلى المَدين والمقرض والبائع، علماً أنّ اللّسان يعلن منذ المنطلق أنّ المقرض-المكافئ (الدّيّان) هو اللّه. وفي سجلّ الدّيْن باعتباره سلطة، تتولّد عن الجذر معاني القهر، والإكراه، والإلزام، والخدمة، والطّاعة، والخضوع. وفي سجلّ الدّيْن باعتباره استقامة، تتولّد معاني الثّالث، والحكم (المُدين)، والحُكم، والصّدق، والإخلاص، والتّصريح بالحكم. وفي سجلّ الدّيْن باعتباره شرّاً وعلّة، نجد العبارات التّالية: «دان إذا أصابه الديْن، وهو داء»، و«رأيت بفلان دينة إذا رأى به سبب الموت.» و«رماه الله بدينه أي بالموت لأنه دين على كل أحد». وفي سجلّ الدّيْن كجهاز عقائديّ، تتولّد من هذا الجذر عبارات «دان بكذا بديانة»، والتّديين، و«العادة والشّأن»، و«التّعبّد». والدّيْن باعتباره نظاماً يجمع معاني المصر والمدينة والمدنيّ والتّمدّن. وكما هو الشّأن في كلّ المداخل، يقدّم اللّسان في لحظة من اللّحظات وفي جملة ثاقبة التّوجّه الأساسيّ لكلّ مشتقّات السّلسلة الدّالّة. وفي هذا الصّدد، يقول ابن منظور: «وكل شيء غير حاضر دين». وهكذا، يمكن أن نقول إنّ ما نطلق عليه

(١٥) *Le Robert, dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Dictinnaires le Robert, 1992, t 1, p7.

اسم «الدّين» في العالم المسيحيّ يبدو لنا في عالم اللّغة العربيّة، وبصفة واضحة، نظام دَيْن[١٦] يقوم حيث ينسحب الشّيء. فانسحاب الشّيء هو سبب الدّين.

يوجد الدِّين في حدود الشّيء: إنّه يأمر، ويوصي، ويحفظ الغيبة أو الفراغ أو يحفظ تجريد الشّيء بهالة من التّقوى والمحرّمات. وإذا كان الدِّين، كما يرى فرويد خيالاً ذا نجاعة، فعلينا أن نفكّر في طبيعة هذا الخيال، الذي ليس بالهوام، وعلينا أن لا نسارع إلى التّذرّع بالرّمزيّ لكي نحلّ الإشكال وينتهي الأمر.

فمن الواضح أنّنا نواجه هنا مسألة ضمنيّة هي مسألة الشّيء das Ding، كما نظّر لها التّحليل النّفسيّ، باعتبار أنّه الشّيء الأموميّ الذي يجب أن يبقى الموضوع المُقصَى للمتعة، درءاً للزّهق ولمخاطره، بحيث يكون القانون البشريّ الأساسيّ مسافة مطلقة تحول دون هذا الشّيء.[١٧] إذا كان بين اسم المجموعة في الإسلام، وهو «الأمّة» والأمّ تجانس يكشف عن طبيعة الحنين الذي يصنع مشترك المجموعات[١٨]، فإنّنا نجد إلى جانب التّجانس اختلافاً صوتيّاً (يفتح الفم في النّهاية)، يجسّده في نهاية الأمر الجذر المشترك نفسه (أمّ) من حيث أنّه يعني «قصد»، و«قرب» و«تقدّم» (ومنها الإمام الذي «يَؤُمُّ القَوْمَ أَي يَتَقَدَّمُهم»). يبدو لنا

---

(١٦) هذه الكلمة الفرنسيّة créance ذات دلالة هامّة في هذا الصّدد، بما أنّ معجم «لي روبار» ينصّ على أنّها مشتقّة من الجذر cre-des، وهو شكل قديم من أشكال croire (اعتقد)، يوجد في الألفاظ الدّالّة على القرض crédit والاعتماد accréditation ومائدة القربان crédence.

(١٧) تعرّض فرويد إلى الشّيء منذ «نبذة عن علم النّفس العلميّ»:
"Esquisse d'une psychologie scientifique(1895)". *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956.
وعاد جاك لاكان إلى هذه الإشكاليّة في ندوته السّابعة (قيميّة التّحليل النّفسيّ، المرجع المذكور)، مبرزاً إيّاها وموسّعاً من مجالها، بحيث أصبحت من المسائل المركزيّة في التّحليل النّفسيّ. فهي تقع في مفترق الطّرق بين نظريّات اللاّشعور، والمتعة، واللّغة والقانون.

(١٨) يقول ابن عربيّ في بعض نصوصه إنّ الأسماء تحنّ إلى الأشياء. وفي «ضيق الحضارة» (١٩٢٩) يعتبر فرويد الكتابة لغة الغائب، وبديلاً من الجسد الأموميّ الذي «يستمرّ الحنين إليه دائماً». (الأعمال الكاملة، م ١٨، ص ٢٧٢).

الدّيْن إذن وكأنّه الحارس لموقع مقاربيّ يجعل أعضاء المجموعة يقاربون الشّيء دون الوصول إليه.

كيف الحفاظ على المقاربة دون الوصول إلى الشّيء؟ بإخلاء المتعة الممنوعة، بتنظيفها، بخلق حقل صحراويّ حول الشّيء. وسيستهدف هذا الإخلاء إذن المنطقة الحميميّة للذّات، وما يجعلها تتّصل بالمجموعة في الوقت نفسه. وسيكون هذا محلّ تأرجح بين النّرجسيّة والمثال، بين الأنا المثاليّ ومثال الأنا(١٩). إلاّ أنّ الخلاء ليس موضعاً، بل هو لاموضع a-topos. ولئن كان الدّيْن (أي الدّين) هو حارس دائرة الخلاء هذه في العالم التّقليديّ، فيمكن أن نفترض أنّ السّياسيّ هو الذي يضطلع بهذه المهمّة في عالم المجتمعات التي تنعت بالحداثة.

عندما يتعذّر الإبقاء على وظيفة الإخلاء، تظهر نقاط التّعفّن والرّعب هذه على الأجساد، وتعيشها الذّوات باعتبارها مواضع متعة لإله شرّير. كاتبة هذا النّصّ-الصّرخة الذي يريد أن يشهد على أنّ واقعيّ الجسد المتعفّن قد التبس بخيال الجسم السّياسيّ تقول: يجب أن نطعن هذا الدّمّل لإفراغه. ومن وجهة النّظر هذه، يمكن أن نعتبر الإيديولوجيا الإسلامويّة عرضاً من أعراض انهيار وظيفة الإخلاء في عدّة مناطق من العالم الإسلاميّ. هذه الوظيفة التي اضطلع بها إلى حدّ اليوم الدّيْن، دون أن يتمّ تعويضها على الوجه الأكمل. ويمكن أن نعتبر هذه

(١٩) [يميّز لاكان وغيره من المحلّلين النّفسيّين بين «الأنا المثاليّ» و«مثال الأنا» باعتبارهما مكوّنين باطنيّين مختلفين. فالأنا المثاليّ مكوّن نرجسيّ يتهيكل في إطار مرحلة المرآة، وفي سجلّ خياليّ، وهو يرتبط بالقدرة الكلّيّة وبالنّرجسيّة الطّفوليّة. أمّا مثال الأنا، فهو: «الآخر باعتباره متكلّماً، الآخر باعتبار أنّ بيني وبينه علاقة رمزيّة معلاة، وباعتبار أنّه في تفاعلنا الدّيناميكيّ، هو في الوقت نفسه مماثل ومختلف عن اللّيبيدو الخياليّة» (كتابات فرويد التّقنيّة، ندوة ١٩٥٣-١٩٥٤).. ومثال الأنا مختلف عن الأنا الأعلى، فـ«الأنا الأعلى يتطابق مع السّيادة، ومثال الأنا يتطابق مع الطّريقة التي تتصرّف بها الذّات للاستجابة إلى ما تنتظره السّيادة منها» كما يقول لاقاش «التّحليل النّفسيّ»، م٦، ص ٣٩. ولذلك يقول لاكان إنّ لمثال الأنا وظيفة «تخصيصيّة»، فهو الذي يجعل الذّات تتميّز عن الذّوات الأخرى في علاقتها بالقانون. المترجمة]

الإيديولوجيا محاولة يائسة لاسترجاع السّلامة المفقودة، عبر المناعة الذّاتيّة. فنصّ نعمت صدقي يندرج في إطار منطق تنظيف المتعفّن وتطهيره الرّامي إلى تحقيق عافية وخلاص افتقدتهما المجموعة في وباء انهيار المحرّمات.

إنّ مسار المناعة الذّاتيّة، كما يراه جاك درّيدا في محاضرته عن «الإيمان والمعرفة»، «يتمثّل كما هو معلوم في أن يحمي الكيان الحيّ نفسه ضدّ حمايته الذّاتيّة إجمالاً، عبر تدمير دفاعاته المناعيّة نفسها»[٢٠]. سنحاول تبيّن كيفيّة اشتغال هذا المسار داخل الإيديولوجيا الإسلامويّة.

---

(٢٠) المرجع المذكور، ص ٥٩. وتفكير درّيدا في هذا الموضوع معقّد، وليس هذا مجال التّعليق عليه أو تلخيصه. إنّما بدا لي أنّ الملاحظات التي أبديتها حول الإيديولوجيا الإسلاميّة تتقاطع مع عرضه الفلسفيّ للعلاقات ما بين الدّين والعلم، في ما يخصّ منطق السّلامة l'indemne.

٥ - المناعة الذّاتيّة

ما هي الحركة الإسلاميّة إذن؟ طوال سنوات كانت الإجابة عن هذا السّؤال المبتذل بديهيّة: إنّها حركة تماميّة. وكانت كلمتا «تماميّ» و«إسلاميّ» مترادفتين في الخطابات. والأمر على هذا الحال تقريباً إلى اليوم. وقد دعّمت الدّراسات السّياسيّة منذ المنطلق هذه الفكرة، وقدّمت إيّاها على أنّها تقرير خبراء بالموضوع. فكم دبّجت نصوص حول ما سمّي بـ«عودة الله» أو «عودة الدّين»؟ إنّ الأمر يتعلّق حسب هذا التّفكير بحركة تريد أن تبحث عن نظام قديم بأكمله، وتريد أن تطبّق عقيدتها بتمامها، وهذا هو تعريف التّماميّة نفسها.

الانحلال والتّركيب الجديد

إذا انتبهنا إلى الطّريقة التي يتكلّم بها الإسلاميّون، وخاصّة الشّبّان منهم، وهم كثيرون في المجتمعات الإسلاميّة، تبيّن لنا أنّ الأطروحة القائلة بأنّ الحركة الإسلاميّة حركة تماميّة لا تستقيم. لا شكّ أنّ الإسلاميّين يرجعون كثيراً إلى الدّين، ويطالبون خاصّة بالعودة إلى الطّقوس. ولكن هذه المرجعيّة ليست وحيدة عندهم، بل توجد إلى جانبها سجلاّت أخرى منها العلم الحديث.

إلى حدود السّتّينات، كان القرآن والحديث النّبويّ أساس عقيدة المؤمن، وقلّما كنّا نرى استشهاداً بالعلم الحديث واحتجاجاً به على قول ما. يوجد ولا شكّ تقدير للعلم في هذا التّقليد يعود إلى الرّسول نفسه، ولكنّ الأمر يتعلّق هنا بمجموعة من الظّواهر المغايرة تماماً. قديماً، كانت المعرفة العلميّة في توافق مع

نظام الحقيقة الإلهيّة التي كانت التّيولوجيا راعية لها وحارسة يقظة. كان هذا موضوع «فصل المقال»[١] لابن رشد (القرن الثّاني عشر)، وقد كتب في فترة بدأ فيها التّناقض بين الدّين والفلسفة يقضّ مضجع الميتافيزيقا الإسلاميّة[٢]، ولكن كان ذلك قبل أن تبادر التّيولوجيا الإسلاميّة إلى حلّ هذا التّناقض لإغراق هذا العالم في سبات دام مئات السّنين. أمّا اليوم، فإذا حاولنا أن نتحاور مع إسلاميّ شابّ حول عقيدته وتصوّره للعالم، فإنّه سرعان ما يستظهر لنا بالحجّة العلميّة أو شبه العلميّة التي تمتزج بالأقوال التّيولوجيّة المبسّطة. ومثال ذلك أنّه إذا كان يمتنع عن أكل لحم الخنزير، فإنّه لا يكتفي بتفسير سلوكه بتحريم الشّريعة أكل الخنزير، بل يفسّره بأنّ الطّبّ قد أثبت أنّ الخنزير يُؤوي لحمه دوداً خطيراً (الدّودة الشّريطيّة). وهكذا، يلجأ إلى قواعد الصّحّة لتبرير طقوس الوضوء، فلا ترتبط الطّهارة بعلاقة قرابة بالنّظافة، بل بالتّعقيم. وهو يعلّل تحريم الزّهق بقوانين علم الجينات، باعتبار أنّ هذا التّحريم يقي من تكاثر الجينات المتنحّية. بل إنّ حقيقة القرآن نفسها تؤكّدها حسب آراء هؤلاء الاكتشافات الحديثة في مجال علم الأجنّة، فهي تتطابق نقطة بنقطة مع ما قرّره القرآن في شأن تطوّر الجنين. ومثل هذه الحجج تشمل قسطاً كبيراً من التّعليمات الدّينيّة، وهي تساق بالاستشهاد بالآية القرآنيّة تلو الآية، وبمزج هذه الشّواهد بالإحالات العلميّة.

ولا شكّ أنّ نسبة التّمدرس العالية منحت للعلم هيبة وسيادة، كما أدّى التّبسيط العلميّ الموجّه إلى الجماهير العريضة إلى رفع العلم إلى مرتبة الحقيقة المتعالية. إلاّ أنّ هذا الخليط من الخطابات قد انتشر في الحقيقة عبر خطب المرشدين الإسلاميّين وكتاباتهم. وهذه الاستراتيجيّة الخطابيّة ولّدت فيضاً من

---

(١) Averroès, *Discours décisif*, trad Marc Geoffroy, présentation par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1997.

(٢) سبق أن بيّنت أنّ ما يعتبر محاولة توفيق بين الدّين والعلم عند ابن رشد لا يعدو أن يكون في الحقيقة مثولاً للدّين أمام محكمة العلم. انظر: «قرار ابن رشد»:
« La décision d'Averroès », in *Colloque de Cordoue, Ibn Rochd, Maïmonide, Saint Thomas*, Paris, Climats, 1994.

الكتب والوثائق السّمعيّة البصريّة المتوفّرة بأثمان زهيدة جدّاً، وقد ألّفها علماء لهم أحياناً شهرة في بلدانهم. وهؤلاء العلماء تمّت دعوتهم أو تصوّروا أنّهم مدعوّون إلى الشّهادة، لا على تطابق حقيقة الدّين مع حقيقة العلم فحسب، بل على سبق القرآن إلى آخر صيحة من صيحات المكتشفات والمبتكرات التّقنيّة والعلميّة الحديثة. إنّ الاطّلاع على هذه الوثائق يترك لنا انطباعاً بأنّ الأمر يتعلّق بهذيان تأويليّ على نطاق واسع. وهو ككلّ هذيان، ينبع من قلق تدمير ويحاول أن يرمّم من الخارج ما قد انهار في الدّاخل. ففي إحدى هذه الوثائق السّمعيّة البصريّة، صدرت حركة من الخطيب تبعث على التّأمّل: انساق وراء مقارناته المتحمّسة بين القرآن وكتاب علميّ، فأدّى به الأمر إلى الخلط بين الكتابين، بأن رفع الثّاني بدل الأوّل.[٣]

ما يلفت انتباهنا هو الأهمّيّة التي اكتساها تسرّب العلمويّة إلى الخطاب الدّينيّ، وكأنّ الدّين أصبح غير كاف لكي يوفّر للمؤمنين نظام الحقيقة الماضي. وإجمالاً، يمكن أن تنطبق على هذا الجيل الملاحظة التي أبداها فرويد في «مستقبل وهم»، ومفادها أنّ المؤمنين لا يؤمنون فحسب، بل «يعتبرون الإيمان واجباً»،[٤] بأن يجْروا وراء حجج من خارج سجلّ الإيمان. فبدل الحديث عن تعلّق وولع بالدّين، أليس من الأجدى أن نرى في هذه الظّاهرة اضطراباً في العقيدة الدّينيّة؟

وهذا هو شأن البعد القوميّ والشّعبويّ الذي يكتسيه هذا الخطاب. فبينما كان التّصوّر اللاّهوتيّ-السّياسيّ كونيّاً في الإسلام، مناهضاً لكلّ تفرقة على أساس الانتماء الأتنيّ أو الجهويّ، أو العنصريّ بين المسلم والمسلم، نلاحظ أنّ

---

(٣) *Ceci est la vérité*, édition Ramou, Paris, S.d.

قرص مندمج سمعيّ بصريّ. وعلى غلاف هذا القرص نقرأ الجملة التّالية: «آية العصر المعجزة تتجلّى في حوار علميّ مع أربعة عشر عالماً مشهوراً. إنّ معجزة القرآن الحيّة المحسوسة التي تخترق أشعّتها القرون تدهشنا اليوم بوقائع علميّة من ميادين مختلفة.» هذه الوثيقة توجد الآلاف من أمثالها في العالم الإسلاميّ.

(٤) S. Freud, « L'Avenir d'une illusion », Œuvres complètes, t. XVII, p 168-169.

الحركات الإسلاميّة لا تخلو من تعبيرات قوميّة قويّة، ممّا يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان مدّ التّعصّب القوميّ مولّداً لمدّ تعصّب دينيّ. ولا شكّ أنّ الإيديولوجيا الإسلاميّة قد ورثت ذلك التّقديس للقوميّ الذي يسم التّاريخ المعاصر في كلّ مكان تقريباً. ومثالنا على ذلك أنّ القتلى من المناضلين ضدّ الاستعمار في الدّول الإسلاميّة تطلق عليهم صفة دينيّة هي صفة «الشهداء»، والشّهداء أحياء عند ربّهم يرزقون حسب المنزلة التي يخصّهم بها القرآن. وقد اكتسى هذا الأمر أهمّية قصوى في الجزائر، حيث وصل عدد الموتى في حرب التّحرير إلى عدد لم يُتحرّ في صحّته وهو مليون ونصف. وقد مثّلت الإحالة إلى هذا العدد الضّخم من الشّهداء في خطاب جبهة التّحرير الوطنيّ عنصراً من العناصر الأساسيّة التي أضفت شرعيّة على حكم هذا الحزب، وهو ما أدّى إلى تأكيد الفكرة القائلة بأنّ سجلّ الشّهداء هو أساس السّياسيّ. وهذا ما جعل الرّئيس بومدين لا يتردّد في القول بأنّ النّفط هو دم الشّهداء، وذلك إثر تأميم النّفط الجزائريّ والمواجهة التي انجرّت عنه مع الحكومة الفرنسيّة آنذاك؟ هذا الاشتراك في المادّة بين القوميّ والدّينيّ للجسد السّياسيّ ستكون له تبعات. فقد حوّل الإسلاميّون في الجزائر إلى حسابهم الخاصّ تأميم المقدّس وتقديس القوميّ، إلى أن آل الأمر إلى الممارسة الفعليّة الأضحويّة التي قامت بها الحركات المتطرّفة. لا شكّ أنّ قسط التّيولوجيا الموجود في السّياسيّ هو بصفة عامّة أكبر ممّا نتصوّر. إلاّ أنّ الحركات الإسلاميّة لم تكتف قط باستخدام التّصوّرات التّيولوجيّة-السّياسيّة الإسلاميّة القديمة، بل إنّها أضافت إليها المفاهيم السّياسيّة الحديثة للدّولة القوميّة دون أن تتخلّى عن الطّاقة الشّبحيّة للشّهيد الدّينيّ، لأنّ زعماءها يدركون قوّة الجاذبيّة التي يمارسها على الجميع الاعتقاد بإمكانيّة الحياة بعد الموت.

ولعلّنا نجد في برنامج الفيس (الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ بالجزائر) الصّياغة الأوضح والأكثر مباشرة لهذا الأمر. ففي ديباجة البرنامج نفسها، تعرّف الجبهة «خصائصها المنهجيّة» كالتّالي: «إنّ العمل الجماعيّ والجهد الذي يبذله الكلّ من أجل تأكيد إرادة الأمّة من خصائص المنهج العلميّ للجبهة». ثمّ يحدّد البرنامج فيما بعد المحاور الثّلاثة لنشاط الجبهة السّياسيّ، أو المصادر التي يستلهمها.

المصدر الأوّل هو الشّريعة أي القانون الدّينيّ للإسلام، والمصدر الثّاني هو العلم: «استعمال المعارف العلميّة على نحو منهجيّ في مقاربة سليمة للمسائل المعلّقة، ومن أجل طرح أفضل للقضايا.» والمصدر الثّالث هو «طموح الشّعب الجزائريّ المسلم». ومن هنا يتبيّن بوضوح أنّ المصادر الأساسيّة الإيديولوجيّة لجبهة الإنقاذ هي: التّيولوجيا والعلم والشّعب. فبرنامجها بأكمله ينبني على تقاطع هذه المفاهيم الثّلاثة. وتجنّباً لكلّ سوء فهم، يذكّر مشروع الجبهة بها، ويكرّر هذا التّعديد الذي أنقله كما هو:

«عناصر المنهج:

المقاييس العلميّة لإنشاء مخطّط سياسيّ علميّ هي:

١. الشّريعة

٢. العلم

٣. العقليّة الانتقاليّة للشّعب الجزائريّ.»(٥)

لا يمكن إذن أن نفهم الإيديولوجيا الإسلاميّة في الإطار المحدود لما نسمّيه عادة بالدّين. بل إنّ الأمر يتعلّق بخليط متركّب في الوقت نفسه من التّيولوجيا والعلمويّة والشّعبويّة. وليس من عنصر إسلاميّ محض في هذا التّركيب سوى الإحالة إلى المرجعيّة الدّينيّة (الشّريعة). أمّا المكوّنان الآخران، أي العلم بالمعنى الحديث (بما في ذلك النّزعة البرمجيّة والمنهجويّة) و«الشّعب»، وهو مفهوم يونانيّ-لاتينيّ، فإنّهما غريبان عن المدوّنة التّقليديّة. فما يكوّن الأساس التّيولوجيّ-السّياسيّ للعيش المشترك في الإسلام ليس الشّعب بل هو «الأمّة». ولئن ذكرت الأمّة ذكراً عابراً في هذه الوثيقة، فإنّها لم تذكر بمعنى يحيل إلى تعالي السّياسيّ، كما هو الشّأن عادة في خطاب التّقليد، بل بمعنى يحيل إلى كيان

---

(٥) نشر هذا البرنامج في مجلّة «منبر أكتوبر»: *Tribune d'Octobre*, n° 11, 25 Juillet 1989
ثمّ نشر بفرنسا في العدد الأوّل من مجلّة «أزمات» *Crises*, Paris, Janvier 1994
[ولم نعثر على نسخة عربيّة لهذا البرنامج في أرشيف جبهة الإنقاذ الجزائريّة المنشور على موقعها: http://www.fisweb.org المترجمة]

يدخل في مسار «عمل» (كذا؟)، أي في عمليّة نفي وتحويل للطّبيعة[٦]. فهل يمكن لخطاب تماميّ حقيقيّ أن يقبل بالجمع بين سيادة الشّريعة وسيادات أخرى، وأن يخضع تصوّره للمجموعة إلى أولويّة السّلبيّة والتّاريخ؟ ألسنا نعيش الآن وهم العودة التّامّة للدّين، بعد أن عشنا وهم نهايته؟

التّيولوجيا والعلمويّة والشّعبويّة: مهما كانت مقادير هذه العناصر من مرجل الإيديولوجيا الإسلاميّة -ولا شكّ في وجود تنويعات مختلفة باختلاف المجموعات الإسلاميّة- فإنّنا لسنا إزاء خطاب بسيط يروم العودة إلى الدّين بتمامه، بل إزاء ابتكار جديد، أو أسطورة حديثة وغير مسبوقة في تاريخ الإسلام. وإنّ عدم رؤية هذا المعطى الهامّ من غرائب المعرفة السّياسيّة المعاصرة.

ما الذي جعل الإيديولوجيا الإسلاميّة لا تتّخذ الدّين الإسلاميّ مرجعاً وحيداً؟ لنخط خطوة أخرى نحو مستوى أوّل من التّأويل، يأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم من العناصر المستخلصة إلى حدّ الآن. يبدو أنّ هذه الإيديولوجيا، من حيث هي أسطورة جديدة مركّبة من خليط من العناصر، لم تكن ممكنة إلاّ في المجتمعات التي شهدت مسار انحلال للدّين، تستحيل معه إعادة بناء سيادته كما كانت في السّابق، فلا بدّ إذن من رفده بعناصر مساعدة وكافلة له. فالإسلام الذي يمثّل كلاّ واحداً، وعالماً منسجماً ولّى عهده. ولعلّ عبارة العالم المسلم الذي وصف الإسلاميّين بأنّهم ليسوا «مسلمين مسلمين»، تكشف عن حيرة رجل ينتمي إلى جيل بداية القرن الماضي، وتكشف عن تزعزع رؤيته إلى الإسلام الذي لا يعدو أن يكون إسلاماً[٧]. إنّه إقرار بحقيقة مخبّلة: لقد دخلنا عصر انعدام البداهة لدى الذّات الإسلاميّة، وانعدام الانسجام القديم، ولا أقول التّجانس لأنّه لم يوجد البتة. عدم بداهة الذّات هي في كلّ مكان علامة على اضطراب الهويّة الحديثة. يوجد إذن إسلام قد انتهى أمره.

---

(٦) يمثّل العمل le travail في الفكر الفلسفيّ الحديث تحويلاً ونفياً للطّبيعة، كما هو الشّأن عند هيجل. [إضافة من المؤلّف].

(٧) Mohamed Talbi, « Islam et modernité », *Nouveaux cahiers du Sud*, n°1, 1995, p59 et ss.

يمكن أن نستغرب هذا الارتباط بين العلم والتّيولوجيا. ولكن من الضّروريّ التّذكير بأنّ العقيدة العلمويّة، منذ انحسار الدّيانة الكاثوليكيّة، ازدهرت ولا تزال. فيمكن أن نستخدم العلم، وكلّ شيء استخداماً دينيّاً. وعلينا أن لا ننسى أنّ الكثير من المسؤولين ومن الإيديولوجيّين الذين يمثّلون عناصر فاعلة في الحركات الإسلاميّة ينتمون إلى الدّوائر العلميّة التّكنولوجيّة. فهم لا يتردّدون في الإعلان عن ضرورة الأخذ بالتّقنية «الغربيّة»، مفترضين أنّ هذه التّقنية لن يكون لها تأثير في هويّتهم الخاصّة الخالصة. فهي محايدة بالنّسبة إليهم، بل إنّ من شأنها حسب رأيهم أن تمنحهم القدرة التي يظنّون أنّها قوّة محض بلا كلام ولا معنى، قوّة تمكّنهم من تحقيق عودة البدء الإسلاميّ. فالخطاب الإسلاميّ يستنكر انتزاع الهويّة بيد، وباليد الأخرى، وفي غفلة منه يشجّع على هذا الانتزاع. وتبعاً لذلك، فهو يغذّي فضيحة العقيدة التّعصّبيّة وجنونها من خلال وهم حياد التّقنية.

الإيديولوجيا الإسلاميّة إذن ليست مجرّد حركة دينيّة تماميّة. لا شكّ أنّ جزءاً من برنامجها ينتمي إلى التّقليد الدّينيّ، وأنّ أهمّيّة هذا الجزء تتفاوت من تيّار إلى آخر طبقاً لمدى الأهمّيّة التي يوليها كلّ تيّار للتّمسّك بحرفيّة النّصّ والطّقوس، ولكنّ الكلّ يمثّل نتاجاً لتحوّل تاريخيّ، والكلّ يمثّل نوعاً من الأساطير الهوويّة الجديدة التي أطلق عليها اسم «القوميّة-اللاّهوتيّة-العلمويّة». وما لا نشكّ فيه هو أنّ هذه الأسطورة التي تريد الجمع والمراكمة بين السّيادات الثّلاث: التّيولوجيا والعلم والشّعب، هي أسطورة شموليّة. إنّ حنّة أرنت Hannah Arendt تقول عن النّظام الشّموليّ إنّه يوجد بقطع النّظر عن «التّقليد القوميّ المخصوص، أو المصدر الرّوحانيّ الخاصّ بإيديولوجيّته [...]»[٨] فالخطاب الإسلاميّ شأنه في ذلك شأن أمثلة تاريخيّة أخرى في أوروبّا وخارجها، يمثّل الرّواية الإسلاميّة للأزمة الحديثة التي ولّدت إيديولوجيا تتمتّع بكلّ خصائص الإيديولوجيا الشّموليّة الجماهيريّة.

---

٨) Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, "Points", 1972, p203.

أمّا وجود مجموعات وفرق، بل وحركات إسلاميّة تماميّة أو متشدّدة ومتناثرة في شتّى أرجاء العالم الإسلاميّ، كالطّالبان في أفغانستان، فهو لا يغيّر شيئاً من المعطى العامّ الجديد الذي يمسّ صميم ما نسمّيه تقليداً أو تجربة أو مؤسّسة دينيّة.

فهل يكون إطلاق تسمية «الإسلاميّة» islamisme على هذه الحركات أحد الآثار الأعراضيّة التي تتّسم بها هذه الوضعيّة؟

من القرن السّابع عشر إلى حدود السّنوات الأخيرة، كانت كلمة islamisme «الإسلاميّة» تعني في اللّغة الفرنسيّة الدّين الإسلاميّ في حدّ ذاته، على شاكلة «اليهوديّة» و«المسيحيّة». ومنذ أن شاع استعمال الكلمة نفسها لتسمية النّشاط السّياسيّ والتّطرّف، لم يعد يوجد لفظ يسمّى به دين الإسلام بالمعنى الضّيّق. تبقى كلمة «الإسلام» التي تمثّل للأسف جراباً تحشر فيه مجموعة الشّعوب التي تعتنق هذا الدّين بالإضافة إلى الحضارة والدّين نفسه. تخيّلوا أنّه لم يعد بالإمكان التّمييز لغويّاً بين اليهوديّة والانتماء الحضاريّ إلى اليهوديّة judeité، وبين المسيحيّة والانتماء الحضاريّ إلى المسيحيّة chrétienté. وحتّى لو اقترحنا من باب الاصطلاح الخطّيّ أن نكتب أوّل كلمة الإسلام- الحضارة بحرف التّاج Islam، فالنّتيجة تبقى هي نفسها، أي أنّنا إزاء انحراف لغويّ منجرّ عن تحويل معنى اسم يدلّ في أصله على العموم. نظير هذا الانحراف هو أن نطلق تسمية «المسيحيّة» على كلّ الحركات الفاشيّة التي قد تنتصر إلى المسيحيّة، أو أنّ نطلق تسمية «أوروبّيّة» على الإيديولوجيا الشّموليّة التي قد ترتكز على الفكرة الأوروبّيّة Européanité.

ولنا على ذلك شاهد نستقيه من كتاب حديث العهد لأوليفييه روا Olivier Roy، وهو من أهمّ المختصّين المحترمين في الإسلام المعاصر. فهو عندما يقترح في أحد هوامش هذا الكتاب أن نطلق اسم «الإسلاميّة» islamisme على الدّين الإسلاميّ وعلى الحركات السّياسيّة التي تنطق إيديولوجيّتها باسم الإسلام، يقوم بخلط لا يسمح لنا بالتّمييز بين ظاهرة الإيمان وطقوسها ومعتقداتها من ناحية، وبين الأنشطة النّضاليّة السّياسيّة التي تقوم بها الحركات التي تستلهم هذا

الدّين من ناحية أخرى[٩]. ولا أظنّ أنّه من المسموح به أن نقوم بخلط من هذا القبيل وأن نطلق اسم «المسيحيّة» على العقائد والطّقوس المسيحيّة وعلى حركة أوبس داي Opus Dei (عمل الرّبّ) مثلاً أو، في أحسن الأحوال، على المسيحيّين الدّيمقراطيّين.

فـ«الإسلاميّة» islamisme إذن مفهوم مشؤوم لم يعد موجوداً، بل سيق إلى حتفه نتيجة الرّغبة في مواصلة التّعامل مع الإسلام وكأنّه كلّ منسجم، وكأنّه كتلة يشدّها الدّين، رغم ما في الأمر من خلط عجيب. ففي حين يسرّع التّاريخ مسارات التّباين الدّاخليّ، وانحلال القوى والأفكار ومحاولات تركيبها من جديد، تتأكّد مقاومة فهم الإسلام في أوروبّا عن طريق فرض صورة عن الإسلام تمثّل غيريّة كتلويّة كثيفة، ينجرّ عنها قتل للمفهوم نفسه. فالحدث الكبير الأخير في نظام الخطاب هو إذن موت ~~الإسلاميّة islamisme~~، وسنكتب الكلمة مشطوبة من هنا فصاعداً. ولنشرع الآن في العمل باستعمال كلمات جديدة هي الانتماء الحضاريّ إلى الإسلام أو التّأسلم islamité من جهة والدّين من جهة ثانية، وبفهم «الإسلام» على أنّه متعدّد، وعلى أنّه «إسلامات»، وبالتّفكير في إسلام منته وإسلام لانهائيّ، لكي نتمكّن من التّمييز بين إسلام التّيولوجيا الذي انتهت منظومته تاريخيّاً، وامتداد للإسلام متجرّد من المظاهر الدّينيّة، وإن كان مستعيداً لبعض خصائصها الأساسيّة القيميّة والشّعريّة المفتوحة على العالم. فلنذكّر بأنّ دالّ «الفتح» أساسيّ في التّجربة الطّفوليّة البدئيّة للإسلام، باعتبار الفتح إخلاء يفصل الهو عن ذاته. إنّه يتعارض مبدئيّاً مع الإصلاح الذي يتوخّى طريق النّرجسيّة، ويكون نشداناً للأصل وانشداداً إلى موضوعه المثاليّ.

بعد وهم نهاية الدّين، حلّ إذن عهد وهم آخر هو وهم العودة التّامّة للدّين. وما نراه هو أنّ الدّين لم يختف دفعة واحدة، لمجرّد أنّ نخبة معيّنة استسلمت إلى حنمها بعالم آخر، كما أنّه لم يعد إلى الظّهور أو لم يعد كما كان في السّابق وطوال قرون، لم يعد ليحكم العالم حسب قانونه وحقيقته الوحيدة ذات السّيادة.

---

(٩) Olivier Roy, *Vers un islam européen*, Paris, Editions Esprit, 1999, p10.

حدث شيء آخر، شيء غير متوقّع، وغير مطابق لمقولات علم السّياسة، هو خليط غير مسبوق، ولكنّه غير ناتج عن إرادة واعية تعلم مسبقاً ما تريد أن تفعل. هذه الإيديولوجيا ناجمة عن طفرة داخل العالم الرّمزيّ والخياليّ، شبيهة بالطّفرات التي تشهدها الكيانات الحيّة عندما تضطرّ إلى التّحوّل الذي يمكّنها من التّلاؤم مع تطوّر بيئتها، مستخدمة في الوقت نفسه إرثها الماضي مع المعطيات الجديدة. فما هي الضّرورة التي أدّت إلى هذا التّركيب غير المسبوق؟ وما السّبب في انحلال الدّين؟

اضطراب المعنى

يبدو لنا من خلال التّحاليل السّابقة لما سمّيناه بالإسلاميّة، أنّ الانحلال هو أوّلاً وقبل كلّ شيء تدمير يتمّ في غفلة من الجميع. فحركة الاستبدال التي قام بها سهواً مقدّم البرنامج التّلفزيّ، عندما أبرز الكتاب العلميّ بدلاً عن القرآن، هي حركة تصلح مثلاً يضرب عن وجود مسار تدمير ذاتيّ. هذا المسار ولا شكّ هو أكثر وضوحاً عند بعض المشتغلين بالعلوم الذين كمقدّم البرنامج، يغذّون بأفكارهم المناضلين، ومن ثمّة الجماهير التي تنتظر خطابهم.

وإليكم مثالاً عن الذين حصّلوا كفاءات علميّة، ولهم مسؤوليّات هامّة في مجال البحث.[١٠] لا يتعلّق الأمر بمثقّف عضويّ معروف في الحركات الإسلاميّة، بل إنّه مؤلّف من جملة مئات من المؤلّفين الذين تكاثرت كتبهم خلال الأعوام العشرين الماضية، وبيعت بأثمان زهيدة. تهدف هذه النّصوص بصفة عامّة إلى الدّفاع عن الإسلام، وعن تلاؤمه مع التّطوّر التّكنولوجيّ والعلميّ. وفي المثال الذي نعرضه عليكم، يدافع الكاتب أيضاً عن الدّيانتين التّوحيديّتين الأخريين، ويصل به الأمر إلى حدّ الاعتراف بأنّ «المعنى الدّنيويّ والعبثيّ لا يمنع

(١٠) صاحب الكتاب، وهو حمزة محمّد الهاشميّ، يقدّم في صفحة الغلاف الرّابعة على أنّه مدير عامّ للبحث ملحق بالإدارة العامّة للبحث والتّكوين الفلاحيّ بتونس. وهو مهندس من L'ENEF بنانسي، وحاصل على ديبلوم العلوم الطّبيعيّة والجيولوجيا والميكروباليونتولوجيا من السّوربون.

بعض الكفّار من احترام الحياة وحمايتها»، وإن كانوا يفعلون ذلك من باب الغريزة كالحيوانات لا من باب العقيدة كالمؤمنين. فالغاية من كتابه الموسوم بـ«القيم الكونيّة الخمس والقنابل الكبرى الأربع»[11] هي الدّفاع عن حماية الحياة والبيئة في السّياق الرّأسماليّ والصّناعيّ الغربيّ، بالجمع بين العلم والقرآن.

هذا الجمع يقوم على إيجاد موافقات بين التّصوّرات العلميّة للبيئة وتصوّرات الطّبيعة في القرآن. فالكاتب مثلاً يحاول أن يستدلّ في البداية على أنّ مفهوم المنظومة البيئيّة له نظيره في النّصّ القرآنيّ. وهذا الاستدلال رائج كلّ الرّواج في مثل هذه الكتب، كما أسلفنا. يستهلّ المؤلّف فصلاً فرعيّاً يحمل عنوان «الوقاية خير من العلاج» بالاستشهاد بآية قرآنيّة تتعلّق بتحريم الرّهق: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ» [النّساء، ٤/٢٣] ثمّ يواصل معلّقاً: «تؤكّد علوم الجينات اليوم جدوى هذا التّحريم، إلاّ في ما يتعلّق بالزّواج من الأمّهات والأخوات بالرّضاعة. فقد اكتشفت هذه العلوم أنّ كلّ كائن بشريّ يحمل في خلاياه كروموزومات تحتوي على جينات. وهذه الجينات المكتوبة بعبارات بيوكيميائيّة على سلسلة الدنا (ADN)، تقنّن كلّ صفات الكائن الحيّ.» [يلي ذلك تذكير طويل بالنّظريّة الجينيّة مدعوم بالرّسوم البيانيّة]. ثمّ يقول الكاتب: «منذ خمسة عشر قرناً لم تكن هذه المعارف الجينيّة موجودة، ويعود الفضل إلى هذه المحرّمات الجنسيّة الدّينيّة في تفادي الكثير من أنواع القصور والكثير من الأمراض، في المجتمعات اليهوديّة-المسيحيّة والإسلاميّة والمجتمعات الأخرى التي تعمل بهذه المحرّمات.»

ما الغاية من هذه العمليّة البهلوانيّة؟ يتعلّق الأمر بتفسير المحرّم بالبيولوجيا. ولكنّ الكاتب، تبعاً لذلك، وفي غفلة منه، يدعو المحرّم في الكلام القرآنيّ إلى

---

(١١) Hamza Mohamed El-Hachimi, *Les Cinq valeurs universelles et les quatre superbombes*, sans éditeur, ISBN 9973-17-727, t 1, Tunis, 1966.

المثول أمام العقل البيولوجيّ. وهذه التّرجمة للقول المقدّس إلى المعرفة العلميّة تحكمها المناعة الذّاتيّة على صعيدين: إنّها تفكّك المنطق اللّغويّ للمحرّم، لصالح المنطق الجينيّ، وتقوم بتغيير للمرجعيّة السّببيّة، بما أنّ البيولوجيّ يصبح علّة وجود حقيقة الكلام الإلهيّ. يكون اللّه بذلك قد فرض تحريم الرّهق لتفادي تكاثر العيوب الجينيّة، فهذا هو المفترض الكامن في هذا الاستدلال. إنّ التّماميّ الحقيقيّ أو الأصوليّ لا يمكنه أن يقبل ترجمة من هذا القبيل، ولا يمكنه أن يقبل التّأويل المنجرّ عنها. فالتّماميّون بصفة عامّة يستفظعون كلّ التّرجمات، لأنّهم يدركون أنّ لها ثمناً باهظاً. إنّ «الكماليّة»[١٢] حسب عبارة أميل بولا Emile Poulat ليست خطلاً في الرّأي إذا ما نظرنا إليها من زاوية الدّفاع الصّرف عن النّظام الدّينيّ[١٣]. فحيثما وجدت ترجمة للنّصّ، اختفى لفظ لغته الأصليّة وانهار تحت قوانين اللّغة الأخرى.

إنّ تعميم هذه الممارسة، أي ترجمة الدّين إلى بيولوجيا، لا ينجرّ عنه فحسب وضع الدّوالّ الدّينيّة تحت هيمنة الخطاب العلميّ، بل ينجرّ عنه أيضاً أمر يستهدف السّجلّ السّببيّ، وهو تجريد المحرّم من منزلته باعتباره قولاً وسيطاً فاصلاً (interd-dit)، وتعريض هذه المنزلة إلى الكبت. الكلام التّحريميّ لم يعد سبباً للمباعدة بين الذّات وفعلها، ولاختلاف الذّات مع نفسها ومع الآخر، بل أصبح تعاليم ثانويّة تأتي بعد الاعتراف بسبب ثابت بيولوجيّاً. بل يمكن أن نذهب إلى أنّ الأمر يؤول بالدّوالّ الدّينيّة إلى السّقوط في نوع من اللّغة الميّتة، ساحبة معها إلى الغرق وظيفة القول الوسيط الفاصل أو وظيفة الفصل التي للكلام، أي وظيفة اللّغة باعتبارها وساطة أساسيّة.

ولعلّنا نقف هنا على إحدى النّتائج المنجرّة عن المسار التّاريخيّ المتسبّب في انبثاق الذّات الحديثة، وهو مسار يبادر إلى إخفاء وظيفة اللّغة كما تمّ تلقّيها عبر الأجيال. لا شكّ أنّ منزلة الذّات الحديثة في أوروبّا لا يقتصر أمرها على هذه

---

(١٢) [العبارة المقصودة هي "intégralisme". المترجمة]

(١٣) Emile Poulat, « Intégrisme », *Encyclopédie Universalis*, t.12 , 1995, p 416.

القطيعة، نظراً إلى توفّر عمليّة إعادة ابتداع لهذه الوظيفة، وخاصّة في مجال النّظام السّياسيّ. إلاّ أنّ الأمر يتعلّق هنا بسياق آخر. إنّ ابتداع الذّات الحديثة في أوروبّا نابع من إرهاصات تاريخيّة طويلة، تخلّلتها طفرات وأزمات كثيرة امتدّت على مدى قرون. فمنذ عصر النّهضة، وفي جميع ميادين الحضارة، تطلّبت عمليّة التّحوّل مجهودات متكرّرة للكثير من المؤوّلين، وهكذا استمرّ الأمر إلى مرحلة الكشف الفرويديّ عن النّفس اللاّشعوريّة. أمّا في الإسلام، فلم يحصل شيء من هذا القبيل. لقد كان دخوله العالم التّاريخيّ عنيفاً ومتوتّراً من جرّاء مقاومة الاستعمار، غير سامح بوجود فسحة لإعمال التّأويل. لم يتمّ تقبّل العلوم والتّقنيات وفق مسار اندماج خلاّق، بل على نحو سلبيّ انبهاريّ، بدت فيه المعارف وكأنّها نازلة من السّماء. ونظراً لغياب كلّ وظيفة نقديّة، وعدم توفّر مصاحبة قيميّة وجماليّة لعمليّة التّحديث، يمكن أن نقول إنّ هذا التّحديث قد تمّ دون عمل الثّقافة الضّروريّ (دون Kulturarbeit حسب عبارة فرويد.)

إلاّ أنّ اختراع أوروبّا السّياسيّ لم يسلم من العوارض ومن أعمال التّدمير التي كانت لها عواقب مأساويّة. فقد تولّدت من البيولوجويّة ظلاميّة حديثة عبّرت عن نفسها في مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة، ووصلت إلى أقصى مظاهرها الرّاديكاليّة مع النّازيّة. ولعلّ بإمكاننا أن نفكّر في ضرورة ظهور التّحليل النّفسيّ من وجهة النّظر هذه، بما أنّ التّحليل النّفسيّ يعيد اكتشاف وظيفة الكلام التي تعرّضت إلى التّدمير، ببحثه في أركيولوجيا الذّاتيّة وهي تتخبّط وسط القوى المنفلتة من هندسات تقنية الحياة. فابتكار التّحليل النّفسيّ كان يرمي إلى الوقوف في وجه عنف تاريخيّ ذي نطاق واسع، عنف كان يستهدف جذور الاستعارة النّفسيّة. ففي عمليّة ترك وظيفة الكلام خارج نطاق السّببيّة باسم العلم يكمن يأس واخز وشكل من أشكال الهمجيّة. لم يفكّر فرويد في هذه المشكلة باعتبارها أحد منابع الضّيق في الحضارة الحديثة. لقد استشفّها في «مستقبل وهم»، ولكنّه سرعان ما ابتعد عنها. ورغم ذلك فإنّ ابتكار التّحليل النّفسيّ في صيغته القيميّة هو الرّدّ على هذا الانتزاع وعلى الجنون الفرديّ والجماعيّ الذي تسبّب فيه.

إنّ المثال الذي كنّا بصدده يبيّن إذن انهيار انسجام المحرّم باعتباره نواة

للدّين، عبر تقويض يدمّر أسسه، ويعرّض منطق الرّمز في العمل الوظيفيّ الحيويّ إلى الانحلال.

وتبعاً لذلك، فإنّ السّؤال الذي يمكن أن نطرحه هو التّالي: ما الذي يؤدّي بمؤمنين يقدّسون دينهم ويحتفُون به، ما الذي يؤدّي بهم إلى تدميره؟ أو بالأحرى، ما تكون هذه القوّة التي تجعل موضوع شغفهم ينحلّ بين أيديهم، وهم يقدّمون له آيات الحبّ والإخلاص؟ بم نفسّر هذه العدوى المستفحلة والنّظاميّة التي يمارسها الخطاب العلميّ على الدّين؟ إنّ الإجابة التّعميميّة المتعلّلة بضآلة المستوى الفكريّ أو بميل البشر إلى العقلانيّة غير مقبولة، لأنّ وجود تبسيط شعبيّ لهذه المواضيع لا ينفي وجود حلقات من العلماء يناقشون هذه المسائل، ونجد فيها الممارسات نفسها وإن على مستوى آخر. ولا يمكن أيضاً أن نقنع بالتّفسير المباشر: إذا وجد العلم تراجع الدّين. فالدّين حسب فرضيّتنا لا يتراجع في هذه الحالة، بل ينحلّ، والانحلال ظاهرة أخرى أكثر تعقّداً من التّراجع. ثمّ إنّ هذا التّفسير لا يقول لنا ما الذي يجعل الإنسان المؤمن يُدخل في عقيدته التي يفترض أنّها كافية تفكيراً آخر يدرك أنّه متعارض معها. كيف نفكّر في الدّواعي اللاّشعوريّة لهذا السّلوك، وكيف نفكّر في الشّوق الذي يحمله وفي المخاطر التي يتعرّض إليها؟

إذا عدنا إلى مقدّمة الكتاب المذكور، وجدنا عناصر من شأنها أن توجّه التّحليل نحو منطق المناعة الذّاتيّة، لا سيّما أنّنا إزاء تركيب للآيات القرآنيّة التي يرتّبها الكاتب واضعاً إيّاها في مربّعات. الغاية من هذا التّركيب (الذي يسمّيه رسماً بيانيّاً) هي توضيح كلمة الاستهلال: «إنّنا بطرحنا لسؤال: لماذا الحياة، نريد أن نعطي معنى للحياة، وأن ندرك موضوعها الأساسيّ. وبصفة عامّة يعطي النّاس معنيين متناقضين لها: معنى أوّل مقدّس، متعال أبديّ، ومعنى ثان دنيويّ عبثيّ فان. وهذان المعنيان مذكوران في كتاب الإسلام المقدّس، وهو القرآن.»[14]

---

(١٤) هذا هو التّركيب المقدّم:

١/ المعنى المقدّس المتعالي:

* لعبادة اللّه ⟵ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ (الذّاريات٥١/ ٥٦) =

ما ذهب إليه الكاتب انطلاقاً من هذا الرّسم أمر بسيط، وهو أنّ تدمير العالم الجاري حاليّاً، والذي يسمّيه «الإبادة العالميّة» (مستشهداً بالقبطان كوستو Cousteau) يعود إلى غزو المعنى الدّنيويّ أو العبثيّ للمعنى المقدّس، بتأثير التّطوّر التّقنيّ في الغرب الرّأسماليّ. والحلّ الذي يدعو إليه هو تزويد العلم بالمعنى المقدّس القرآنيّ لإخماد جذوة المعنى العبثيّ. وبالجملة، يتبيّن لنا انطلاقاً من آراء الكاتب أنّ ما نلاحظه من مزج بين العلم والدّين في الإيديولوجيا الإسلاميّة هو الرّدّ على اضطراب معنى الحياة. ما يكون هذا الاضطراب إذن؟

لنسلّم بأنّ الافتراضات التي يقدّمها هذا النّصّ بإمكانها أن توضّح لنا الغثيان الذي ولّد الإيديولوجيا الإسلاميّة. ولنشرع في تفحّص المعنى الذي يبدو من خلال الرّسم البيانيّ أقلّ تعقّداً، وهو المعنى العبثيّ. عبارة «حياتنا الدّنيا» تدلّ على أنّ الأمر يتعلّق بالعالم. للعالم إذن معنى عبثيّ. إنّه ليس غياب المعنى، بل وجود معنى مخالف للعقل، لا يمكن للعقل سماعه (ab-surdum). معنى العالم إذن حسب هذا التّفكير هو اللاّمعنى، أو اللاّمعنى هو معنى العالم.(١٥) فحسب أحد الشّواهد القرآنيّة المذكورة (الثّالث في الرّسم)، يكون الإلحاد اعتقاداً في لامعنى العالم. إلاّ أنّ هذا الإقرار نابع من وجهة نظر المعنى المقدّس، الذي يمنح للعالم معنى عن طريق الدّين، أو لنقل إنّه يمنح للعالم معنى انطلاقاً من العالم الآخر، أي من الميتافيزيقا.

ينبع المعنى الذي يمنحه الدّين من المقصد الأساسيّ من خلق البشر، وهو «عبادة اللّه». اللّه خلق البشر ليأخذ منهم الحبّ في المقابل. البشر إذن في موقع

= * للابتلاء ⟵ الله «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً» (الملك ٦٧/ ٢)
⟵ «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (الأنبياء ٢١/ ٣٥)
٢/ المعنى العبثيّ:
«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ» (الجاثية ٤٥/ ٢٤)

(١٥) معنى العالم عنوان كتاب لجان لوك نانسي غذّى تفكيري في هذه النّقطة:
Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.

المرآة بالنّسبة إلى اللّه، كما ذهب إلى ذلك متصوّفة الإسلام في تأويلهم للقرآن. ويعتبر الدّين الذّات خاضعة إلى هذه الوجهة الأصليّة للمعنى، إلى معنى المعنى الذي هو ارتهان الإنسان في المتعة المرآتيّة بالآخر. أمّا الموت، فيمثّل وجهة أخرى في المعنى، هي المحنة التي تحدّد للإنسان عبوراً قيميّاً فرديّاً لعالم الدّنيا، يفضي به في النّهاية إلى خالقه، بما أنّه مخلوق (جاء في أحد الشّواهد القرآنيّة: «وإلينا تُرجعون»). يشتغل إذن هذا النّظام حسب مبدإ الإحالة المزدوجة إلى الله في الحبّ وفي الموت. وهذا ما يبرزه الشّاهدان القرآنيّان المدرجان تحت لافتة «المعنى المقدّس».

أين يكمن المشكل؟ يتأتّى غثيان واضع هذا الكتاب من أنّ العالم، بسبب التّقنية والعلم لم يعد خاضعاً إلى اتّجاه المعنى ذي البنية المزدوجة الإحالة، بل تحوّل هو نفسه إلى مصدر للمعنى، أي إلى عالم أصبح هو نفسه معناه الخاصّ (جان لوك نانسي). هذا المعنى حصيلة العمل الذي قامت به قوّة سلبيّة مرعبة (الإنتاج والاستهلاك = التّدمير)، وهذه القوّة السّلبيّة تبعد الإنسان عن العلاقة المرآتيّة بالآخر. وتبعاً لذلك، لم يعد يقتصر الأمر على أنّ اللّه لم يعد يمثّل المصدر الوحيد الذي يؤول إليه المعنى، وعلى أنّ العالم ينتج معناه الخاصّ، بل إنّ هذا المعنى، إضافة إلى كلّ هذا، لم تعد له وجهة محدّدة. إنّه ينصبّ حيث لا نعرف، في اللاّمكان وبلا رجعة. يوجد إذن في الوقت نفسه إفراط في معنى العالم وتشتّت مرعب للمعنى في اللاّنهائيّ المذهل.

وإذا حاولنا أن نوضّح اضطراب المعنى من وجهة نظر ميتابسيكولوجيّة، أمكن لنا أن نقول إنّ كلّ ما في هذا النّصّ ينطق بطريقته وبلغته بفكرة وجود تحوّل تاريخيّ، لا في العلاقة بالموت فحسب، بل في نجاعة الدّفع الغرائزيّ للموت.(١٦) فأمّا في المنظومة الدّينيّة، فيبقى الموت منحصراً داخل النّظام الرّمزيّ

---

(١٦) حاولنا صياغة هذه الفرضيّة في مقالين: «الانتزاع» "La dépropriation", Lignes, n°24, 1995 و«نسيان القيميّة» « L'oubli de l'éthique », Chevuoi, n°è, 1998

وسنكتفي هنا بذكر عناصر هذا التّحوّل من حيث العلاقة بين خطاب الدّين وخطاب العلم.

ويبقى المعنى متّجهاً صوب الآخر. وأمّا في العالم الذي يكون معناه هو العالم نفسه، فيصبح الموت منفلتاً من كلّ سيطرة رمزيّة، غير مانح لأيّ اتّجاه، وغير عامل في صالح أيّ آخريّة.(١٧) فالطّاقة التّدميريّة للموت لم تعد مقتصرة على سلب الحياة، بل إنّها أصبحت تندرج ضمن انتزاع جذريّ للصّفات القيميّة الاختلافيّة التي أرساها التّقليد، ومنها اعتبار الإنسان مرآة للخالق. وباختصار، فإنّ الموت في هذا العالم لم يعد الموت، كما أنّ الإنسان لم يعد يعكس وجهاً آخر غير وجه المتخبّط في العالم. وهو ما أدّى بهذا الكاتب، شأنه في ذلك شأن غيره من المؤمنين المختصّين في العلوم، إلى أن يحاول إدراج المدلولات العلميّة والتّقنيّة داخل المعنى المقدّس، عساه يحدّ من احتدام السّلبيّة ويعيد إرساء البنية التّيولوجيّة القائمة على الإحالة المزدوجة وعلى الدّائريّة.

إلاّ أنّ الفشل محكوم على هذه العمليّة منذ المنطلق، لأنّها تنبني على محاولة يائسة للسّيطرة على مجموع الصّدمات التي تعرّض إليها الإيمان داخل الذّات التّدينيّة. في هذا النّصّ الذي نحن بصدده، وفي كلّ النّصوص التي من هذا القبيل، وفي نظام الخطاب الإسلامويّ بصفة عامّة، هذا الخطاب الذي يريد الإمساك بعقال العلم، يتبيّن لنا شيء ما شبيه باللّقاء المحتوم مع جهاز الحقيقة العلميّة. ولقد ولّد هذا اللّقاء شرخاً لا يمكن أن ينجو منه الانسجام النّفسيّ التّابع من التّديّن. وإليكم بضع جمل لفيزيائيّ من الحركة الإسلاميّة أعتقد أنها تقرّب إلى أذهاننا هذا اللّقاء المحتوم وهذا الشّرخ:

«أدركت منذ البداية أنّ حقيقة العلم لا تتناقض مع حقيقة الدّين، بل تلقي عليها ضوءاً خاطفاً للأبصار. وذلك أنّ العلم يبيّن في الواقع والحاضر وبالتّفصيل، الحقيقة التي تنبّأ بها القرآن ووعد بها. لا يزيد عمل العلم على تقديم الدّليل على

---

(١٧) القنابل الأربع الكبرى التي تطلق الموت من عقال المعنى حسب الكاتب هي: «قنبلة DPM» المتعلّقة بالانفجار الدّيمغرافيّ، و«قنبلة SST» الجامعة بين الجنس والسّيدا والإدمان على المخدّرات، و«قنبلة IF» المتعلّقة بالمعلومات الزّائفة التي تطوّر خيالاً كونيّاً لا يمكن التّحكّم فيه. المرجع المذكور، ص ٦.

ما تحويه الآيات الكريمة. لم يعد لنا أيّ عذر، خلافاً للقدامى الذين كان عليهم أن يتحمّلوا المعنى الباطن إلى يوم القيامة. ليكن حبّ العلم مستقبلاً في مستوى عبادة الله؟»[١٨]

يمكن أن يتنزّل اللّقاء المحتوم حسب هذه الشّهادة في إطار علاقة جديدة مع الحقيقة، تتمّ عبر العلم، وفي هذا الإطار يتمّ إبطال الابتلاء (تحمّل الحقيقة الباطنة) وتعويضه بالبلاء في إقامة الحجّة[١٩]، ويتمّ إحلال المباشرة في الكشف محلّ التّأجيل. وهذا يعني دخول الذّات في علاقة مدهشة مع الحقيقة في واقعيّ يأخذ بلبّها ويجعل حبّها للعلم مضاهياً لعبادة الله. ما حصل هو شيء ما شبيه بتجربة الصّعق: وما صعق هؤلاء المؤمنين في لقائهم بالعلم إلاّ عراء الحقيقة العلميّة.

وهكذا تتّضح لنا آليّة المناعة الذّاتيّة: إذا كان على الذّات في النّظام الدّينيّ أن تفوّض أمرها إلى الآيات المنزّلة التي تبقى الحقيقة وراءها محجوبة دون كلّ بيان، فإنّ التّمشّي العلميّ ينهج نهج الكشف الشّارح للأسباب، ويتعامل مع حقيقة الواقع التي تبان ولا تحتجب، لأنّ العلم يستدعيها عبر الحساب أو الجهاز التّجريبيّ. حقيقة الواقع هذه التي تظهر بما فيه الكفاية هي التي تمارس على المؤمنين فتنة تجعلهم يوكلون إليها مفاتيح العلامات الإلهيّة. العلم في نظرهم هو الذي يأتي ليحقّق النّصّ المقدّس أو ليعرّي الحقيقة.

ومن ثمّة، فلا بدّ أن تحصل طفرة بنيويّة في أسس الإيمان: تداعت أساليب إضفاء الشّرعيّة بفعل الامتيازات التي حظي بها العلم، ومُنح العلم السّيادة التي تصدّق على الحقيقة وعلى الدّين. وهذا ما يفسّر حصول تحريم نكاح المحارم على شواهد صحّته من البيولوجيا، وباعتباره حلاّ بيولوجيّاً، وهذا ما يفسّر كلّ هذه الأدبيّات التي يكون فيها خطاب العلم ضامناً لحقيقة التّنزيل. العلم قادر على

---

(١٨) أحمد هلال: **الحقّ في خدمة الحقّ**، القاهرة، دار الإسلاميّات، د ت، ص ٣. [ولم نعثر على هذا الكتاب، فاضطررنا إلى ترجمة الفقرة من الفرنسيّة]

(١٩) [حاولنا تأدية الجناس بين épreuve و preuve (المترجمة)]

هذا، بما أنّ له القدرة على إنتاج الحقيقة المحض، الحقيقة الخالية من القول الوسيط. إنّنا نقف هنا على المعتقد الذي تنبع منه الطّفرة نحو الحضارة الحديثة، والمتمثّلة في تنحّي الكلام أمام حقيقة الواقعيّ عندما يكون بلا ذات.

٦ - الوقف الحديث ويأس الجموع

لا ندّعي في التّحاليل السّابقة الاستيعاب في تقديم أو تفسير ظاهرة من الخطورة والضّخامة بمكان، هي ظاهرة تزعزع العالم الإسلاميّ. إنّنا بالأحرى حاولنا الاهتداء إلى بعض بؤر التّوتّر أو القطيعة أو التّحوّل التي يكمن مركز ثقلها في ما سمّيناه بـ«همّ الأصل». فوراء الإغراء الذي تمارسه فكرة الإعادة القسريّة لسلطة الأصل يختبئ في الحقيقة انكسار في العلاقة بالأسطورة المهيمنة للأصل. إنّ الهمّ tourmentum يعني العذاب والألم والشّقاء المثقل بألوان الشّكوى التي تنبعث أصداؤها من أرجاء هذا العالم كافّة، وكأنّ الأمر يتعلّق بإصابة نرجسيّة جماعيّة. وقد مكّننا تحليل حدثين أساسيّين من توضيح الرّهانات المصيريّة لهذه الوضعيّة.

فقضيّة سلمان رشدي ومسألة نسخ الأصل يبيّنان البعدين التّاريخيّ والبنيويّ من الهمّ. فمن ناحية أولى نجد فعلاً تقويضيّاً يستهدف الاستعارات الأصليّة، وتنجرّ عنه تغييرات في الجسد النّصّيّ للأب، بحيث أنّ أشلاءه تناثرت على ساحة العالميّة، باسم عدالة أدبيّة تطالب بحقّ جميع النّاس في الوصول إلى النّصّ وإلى حقيقته باعتبارها تخييلاً. إنّه الأدب من حيث هو اقتسام ذاتيّ للأصل، ومن حيث أنّه حياة هيام وتيه يعيشها كلّ نصّ سرديّ. ومن ناحية ثانية، نجد سيرورة خطيرة تقصي المجموعة الإسلاميّة لتعتبرها في ما قبل استعارة الأصل، وتحكم على هذه المجموعة بالعودة بأدراجها إلى زمن يُفترض أنّها ضلّت الطّريق فيه. ومن الأحرى بنا أن نتحدّث في هذا الصّدد عن هذيان انتقام من التّاريخ

الحديث يتّهم إيّاه بترك المؤمنين بلا ملاذ، وبإقصائهم وحبسهم داخل كفر لم يعوا به.

العودة إلى الأصل باعتبارها شعاراً لا تعني حركة الحاضر نحو الماضي، ولا تعني الماضي الذي يجب أن يصبح حاضراً، بل تعني حلول ماضي ما قبل البدء، ماضي أسبقيّة مغلوطة تاريخيّاً في التّابوت الرّحميّ للقانون. يتعلّق الأمر بالولادة الجديدة في الأصل انطلاقاً ممّا قبل الأصل. نعم، يمكن أن نعبّر عن هذا الأمر بلغة هاملت: «خرج الإسلام عن محوره.»

ما يعني هذا الخروج عن المحور للتّحليل النّفسيّ، إن لم يكن يعني أنّ الاستعارة النّفسيّة قد أصيبت، وأنّ مرآتها لم تعد تدور حول محور الأصل الأزليّ، وأنّ سلسلة من الأحداث هوت بها إلى زمنيّة أخرى؟ لقد ذكر جيل دولوز Gilles Deleuze هاملت وآثار كانط Kant مشيراً إلى أنّ الزّمن فيها لم يعد زمن الحركة الكونيّة والسّماويّة الذي يدور حول الأصل، ولم يعد زمن الأحوال الجوّيّة في العالم الفلاحيّ، بل أصبح زمن المدينة الذي لا يخضع إلى أيّ منزلة سوى نفسه. وهكذا انفتح نظام الزّمن المحض باعتباره نظاماً للتّحوّل الدّائم.[١]

ومن المهمّ أن نلفت الانتباه إلى أنّ «الغربة العموديّة» النّاتجة عن الأصل المتشظّي لدى سلمان رشدي تتاطبق مع «الغربة الأفقيّة» للجماهير الرّيفيّة النّازحة إلى دوائر التّجمّعات المدنيّة. ولكنّ العالم الإسلاميّ لم يعرف صورة هاملت ولا أعمال كانط، لم يعرف غير القليل النّادر من المستكشفين لتحوّلات الأزمنة. عندما يحلّ عهد اللاّمسمّى واللاّمفكّر فيه، يصطدم المصير بالهيجان وبهذيان المسلوبين وبالرّغبة في الانتقام. إنّه عرش الشّهداء.

إنّ تحليل همّ الأصل العاصف أدّى بنا في السّياق نفسه إلى مقاربة العاصفة الحديثة[٢]. وتبيّن لنا عند إنصاتنا إلى الخطاب الإسلاميّ الذي يبهر الجماهير أنّ هذا الخطاب، خلافاً للآراء المسبقة، ليس مجرّد عودة للدّين، بل هو التّعبير

---

(١) Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, p42-43.

(٢) [في الجملة الفرنسيّة جناس بين الهمّ tourment والعاصفة tourmente. المترجمة]

المتحيّر عن انحلال الدّين وعن محاولة تركيبه في إيديولوجيا شموليّة جديدة حديثة هي القوميّة-اللاّهوتيّة -العلمويّة. والانحلال والتّركيب الجديد ليسا محكومين بلعبة من الأفكار المستجيبة لروح العصر، بل هما محكومان بنظام تعديل لحياة الأجساد. يتعلّق الأمر تحديداً بانهيار كامل لاقتصاد المتعة الذي أحكم النّظام التّيولوجيّ في السّابق هيكلته بقدرة فائقة.

إنّ الحضارة يمكن أن تعتلّ إذا أصبحت مقاومة المطالبة الدّافعيّة الغريزيّة التي أرستها غير كافية. فعندما لا يتمّ ابتداع أنماط جديدة لبناء الذّات يمكن من خلالها إقامة توزيع أوفق للحدود، تظهر في صلب الحضارة قوى مرضيّة قاسية، ويرتفع منها في الوقت نفسه النّداء الذي يمثّل ردّة فعل ويدعو إلى أشكال جذريّة من قمع الدّوافع، منها إقامة مملكة الإله المكفهرّ، وهو ما لاحظناه بشأن «حجاب الألم». حجاب الألم هذا هو أحسن مثال يجسّد تحذير فرويد في «ضيق الحضارة» عندما كتب: «التّأثّم هو المشكل الأهمّ في تطوّر الحضارة.» (٣)

وفي انحلال الدّين وإعادة تركيبه الإيديولوجيّ تكمن مسألة أخرى بالإضافة إلى مسألة المتعة. فما يختبئ وراء اضطراب المعنى هو تحوّل في حقل الآخريّة والموت والحقيقة. ومن هنا تتأتّى المحاولة المأساويّة لإعادة إرساء الاتّجاه الذي يحافظ على غائيّة المعنى في دائرة مفرغة تنطلق من الله وتعود إليه. إذا لم يعد المعنى يتّجه إلى العالم الآخر، ولم يعد الإنسان مرآة للواحد، ولم يعد الموت يُرجعنا إليه، انقطعت الدّائرة من كلّ مكان وداخلها العدم من كلّ ناحية. وفي محاولة يائسة يتمّ الاستنجاد بالعلم لسدّ الثّغرات، ولكنّ معدن حقيقة العلم الذي يبدو في الظّاهر قابلاً للانصهار مع المادّة التّيولوجيّة، لا بدّ أن يفسد هذه المادّة بالهجوم على نواة حقيقتها وهو الكلام. إنّ الوهم الذي مفاده أنّ العلم يهدف إلى الغايات نفسها التي يهدف إليها الدّين هو بمثابة التّوقيع بمرح وحبور على بروتوكول التّنازل عن الأسماء لفائدة حقيقة الواقعيّ. حقيقة الواقعيّ التي لا يمكن أن تؤدّي إلاّ إلى العنف المسموح به.

---

(٣) المرجع المذكور، ص ٨٢.

في طفرة الحضارة

نظام جديد للزّمن، تغيير في اقتصاد المتعة، تحوّل في حقل الآخريّة والموت، ظهور نظام جديد للحقيقة: إذا نزّلنا إحداثيّات هذا التّحليل في إطار عامّ، تيسّر لنا الشّروع في فهم ما يمكن أن تكون طفرة الحضارة. وانطلاقاً من حالة الإسلام، يمكن أن نسند لهذا المفهوم دلالة محدّدة. توجد طفرة للحضارة كلّما طالت التّحوّلات هذا الخماسيّ (الزّمن والمتعة والآخريّة والموت والحقيقة) وتولّدت عنها معطيات جديدة في علاقات النّاس فيما بينهم وعلاقاتهم بالعالم، بحيث يصبح من الضّروريّ حدوث عمل للثّقافة لجعل الحياة النّفسيّة الفرديّة قابلة لهضم هذه المعطيات، ولضمان ترسّخها اللاّشعوريّ في المجموعة البشريّة. هنا تكمن القدرة على بناء ذات الحيّ المسمّى إنساناً. وبدون هذه القدرة على بناء الذّات، لا يختلف الإنسان عن أيّ حيوان إلاّ في القدرة على ارتكاب المجازر. ونحن نعلم أنّه توجد درجة من انتزاع الذّاتيّة إذا بلغها الإنسان أصبح الحيوان الأكثر شراسة.

ولئن عرفت أوروبّا طفرة مماثلة لهذه، انبثقت منها الذّات الحديثة، فقد سبق أن ذكّرنا بأنّ هذه الطّفرة تطلّبت فترة طويلة، والأهمّ من هذا هو أنّ الكثير من الآثار في كلّ ميادين الثّقافة قد وجّهت هذه التّحوّلات بل واستبقتها أحياناً. وهذه الآثار هي التي سمحت بالتّفكير في ما يحصل، أو سمحت على الأقلّ بجعل ما يحصل متاحاً للتّصوّر الفرديّ-الجماعيّ. ولمدّة طويلة بقيت مناطق كبيرة من هذه الطّفرة غير مفكّر فيها، لا سيّما في ما تعلّق بالهندسة اللاّمرئيّة للثّقافة وبأسسها الخفيّة الدّافعيّة الغريزيّة. ويمثّل انبثاق التّحليل النّفسيّ استجابة لضرورة متأكّدة هي توضيح التّحوّل الجذريّ للذّاتيّة ولحقائقها، وهو ما اقترحت التّعبير عنه بالانتقال من ذات الإله إلى ذات اللاّشعور. ولا يتعلّق هذا التّحوّل بسجلّ التّصوّر فحسب، لأنّنا لا يمكن أن نتجاهل الانقلاب الحاصل في الأجساد، وعلى وجه الدّقّة في التّرتيبات الدّافعيّة التي استطاع النّظام الأخلاقيّ والقانونيّ في لحظة ما أن يتحكّم في اقتصادها المتعويّ العامّ. إنّ عمل الثّقافة بالنّسبة إلى التّحليل النّفسيّ،

وباعتباره وظيفة طاقة تصوّريّة بين الذّات والجماعيّ، لا يمكن فصله عن الرّهان الدّافعيّ.(٤)

إنّ مسار هذه الطّفرة في العالم الإسلاميّ، وإن ذكّر في بعض مناحيه بالمسار الذي شهدته أوروبّا، فإنّه تمّ في ظروف تاريخيّة واجتماعيّة وسياسيّة ذات طبيعة مغايرة تماماً. ولنقل باختصار إنّ هذا المسار اتّسم بثلاثة أمور، أوّلها أنّ نمط دخول هذا العالم إلى الحداثة كان مصطبغاً بصبغة العنف الاستعماريّ(٥)، وثانيها السّرعة المهولة في نسق مسارات التّحوّل، والطّريقة التي أخفت بها الإيديولوجيا الاقتصاديّة التّنمويّة هذه المسارات، وثالثها ندرة الأعمال التي توضّح الحاضر وتستشرف المستقبل. ومن هنا يمكن أن نفهم صرخة التّمرّد الإسلاميّ على أنّها احتجاج جماهيري في ظلّ التّأثيرات القاسية على ما تعرّض إليه عالمهم من تحوّل وعلى عدم توفّر عمل الثّقافة، وهو ما جعل هذا التّحوّل غير قابل لأن يفكّر فيه، وهو ما جعله عبثيّاً وباعثاً على التّمزّق.

إليكم هذه الأبيات المأخوذة من المرثيّة السّابعة لرينه-ماريا ريلكه Rainer-Maria Rilke، وقد كان من أكثر الشّعراء الأوروبيّين إنصاتاً إلى الجزع النّابع من الطّفرة الحديثة. فربّما عبّرت هذه الأبيات عن مأساويّة هذه المنزلة:

«كلّ انقلاب مبهم في العالم له محروموه من الميراث، بحيث أنّ
ما كان لهم لم يعد ملكاً لهم، وما يقترب منهم ليس لهم بعدُ
لأنّ القريب نفسه، القريب كلّ القرب، بعيد في عالم البشر»

---

(٤) كلّ ما كتبه فرويد عن الثّقافة يتأسّس على هذه القاعدة التي لولاها ما أتى التّحليل النّفسيّ بأيّ جديد في هذا الموضوع. وأخيراً ساهمت ناتالي زلتزمان Nathalie Zaltzman في إعادة هذه النّظريّة من جديد إلى منضدة البحث، ممتحنة إيّاها على ضوء الشّهادات المقدّمة حول المعاقل النّازيّة والواصفة لتدمير البشر ولظروف بقائهم في وضعيّات قصوى تمّ فيها تدمير التّرسّخات الفرديّة-الجماعيّة لعمل الثّقافة: عن الشّفاء التّحليلنفسي:

Nathalie Zaltzman, *De la guérison psychanalytique*, Paris, PUF, 1998.

(٥) يبيّن كتاب أليس شركي عن فرانز فانون مدى فداحة هذا العنف من النّاحية النّفسيّة:

Alice Cherki, *Frantz Fanon*, Portraits, Paris, Seuil, 2000

وجدت الجماهير نفسها محرومة من الميراث مضاعفة: بسقوطها في بؤس الفضاءات العمرانيّة الموحشة، وفي الفقر الذي يعتري تصوّرهم للمنزلة البشريّة الجديدة التي فرضت عليهم. وهكذا اندلعت على نطاق لا مثيل له مسارات عنيفة تتمثّل في الإلغاء الذّاتيّ. وما أقصده بمسارات الإلغاء الذّاتيّ هو أشكال الخلع التي تحصل للنّاس عندما يصبحون عاجزين عن فهم ظروف عالمهم بإحداثيّات الحقيقة الخاصّة بذاتيّتهم. وعندها يصبحون مهدّدين في اهتمامهم بأنفسهم، وفي المواظبة على وجودهم، وفي متانة المشترك الذي يجمع بينهم.

إذا كان البشر قادرين على تحمّل ظروف الفقر المادّيّ القصوى، فإنّهم إذا سقطوا في هذا الخلع لأنفسهم أصابهم اليأس وأصبحوا هاذين ومتمرّدين، وأدّى بهم الأمر أحياناً إلى حالة من الفاقة التي تجعلهم يقبلون أيّ عمليّة ضخّ للمعنى. خجل الإنسان من كونه ملغى ذاتياً يؤدّي به إلى محاولة تفادي العالم في حاضره للبحث عن الأصل في ما وراءه، للنّظر فيما إذا كان باب الأصل باعتباره الفردوس الأوّل للحقيقة لم يوصد بعد. هذه البنية الفعليّة تفترض ولا شكّ حركة تراجعيّة أمام الانقطاع الذي أحدثته الطّفرة. فجملة ريلكه: «ما كان لهم لم يعد ملكاً لهم، وما يقترب منهم ليس لهم بعد» تعني توقّفاً ورفعاً لليد يذكّران بما سمّاه هولدرلين Holderline بـ«الوقف»، أي تلك اللّحظة الخاوية الدّقيقة للنّقلة المأساويّة التي يغيب منها كلّ ربط وكلّ مراوحة.(٦)

لا شكّ أنّ البيت الموالي «لأنّ القريب نفسه، القريب كلّ القرب بعيد في عالم البشر» يُرجع الوقف إلى الغرابة الجذريّة للإنسان إزاء ما يجعل منه إنساناً. ولكن ليس في هذا أدنى عزاء، لأنّ الأمر يتعلّق هنا بهشاشة الصّورة البشريّة وباضطراب التّعرّف عليها. ويعتبر ريلكه هذين الأمرين مهدّدين على نحو فظيع في التّجمّعات البشريّة الكبرى.

والقول بوجود وقف عنيف في الإسلام المعاصر، عاصف بالأنماط التّقليديّة لبناء الذّات، يعني طرح إشكاليّة من الأهمّيّة بمكان، هي إشكاليّة التّماهيات

(٦) انظر: Philipe Lacoue-Labarthe, *L'Imitation des modernes*, op. cit., p 67-68.

والنّماذج: فمن خلال هذه الإشكاليّة يمكن أن نتتبّع في إطار التّحليل النّفسيّ أساس انتماء كلّ إنسان إلى الجنس البشريّ باعتبار هذا الانتماء مساراً يستدعي عمل الثّقافة ويمكن أن يُمنى بالفشل في بعض الظّروف.

منذ سنوات عديدة، وسواء تعلّق الأمر بالملاحظة العياديّة أم بالأحداث المستجدّة على السّاحة العالميّة، يبدو لنا التّطوّر المعاصر للحضارة متساوقاً مع احتداد أزمة هويّة ذات نطاق واسع. الكتل البشريّة في كلّ مكان، لا في الإسلام فحسب، تبدو لنا منساقة نحو مطالب هوويّة جنونيّة، يمكن أن تصل إلى أقصى أنواع الابتزاز. والمبرّر لهذا هو «استرجاع الخاصّ الخالص». ولا يتورّع المطالبون بهذا عن الصدع برغبتهم في تدمير الخاصّ الخالص للآخرين، وفي انتزاعهم من أنفسهم ومن بشريّتهم، لتركهم في عراء الحيوان المسلوخ، أو لجعلهم أذيالاً تابعة. وقد اقترحت إطلاق تسمية «الانتزاع» dépropriation على هذا الشّعور بالخطر على الخاصّ الخالص، وعلى ما يصاحبه من رغبة في انتزاع هذا الشّعور من الغير، لأنّ هذا الغير يمنع «نحن» المجموعة من أن تكون هي نفسها. إنّ الانتزاع، في ما يبدو لنا، أمر يتجاوز مفهوم دفع الموت الكلاسيكيّ، لأنّه لا يتوقّف عند تحويل الحياة إلى اللاّحياة، بل يهدف إلى القضاء على الصّفات المتعلّقة بالتّماهيات وبالسّلالات الرّمزيّة وبالغيريّة. فالانتزاع هو الذي يقف وراء المسارات العابرة للأفراد عندما تغذّي الحقد المبيد للجماعات.(٧)

وإذا أردنا أن لا نكتفي بإلصاق صفة «الفاشيّة» بهذه الظّاهرة، بل أن نحاول قطع شوط آخر في فهم ما يحصل لنا، وجب علينا أن نبحث عن أثر ما لحقيقة تاريخيّة لها صلة بهذه الدّرجة من الحقد ومن المتعة بالهويّة. ولعلّه بإمكاننا اليوم، بالتّركيز على العالم الإسلاميّ، أن نقدّم صياغة لبنية ذات ثلاث قضايا:

١. إنّ الطّفرة الحديثة تؤدّي بالضّرورة إلى وقف في التّرسّخات التّماهويّة في كلّ مكان وقعت فيه. هذا الوقف ليس أمراً عرضيّاً، بل إنّه يسم الحداثة من حيث

---

٧ Fethi Benslama, « La dépropriation », *Lignes*, n°24, février 1995, p34-62.

هي حداثة. إنّه نظاميّ. إنّه يتطابق مع مسار تطوّر شامل في تغيير الذّاتيّة البشريّة لا بدّ أن يتواصل لفترة تاريخيّة طويلة، بحيث أنّ الغرب نفسه لم يتجاوزه إلى اليوم. ولا يمكن أن نقول القول الفصل في غاية هذا المسار، بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة، أي معنى «الهدف» و«النّهاية». بل إنّنا لا نعرف ما إذا كانت البشريّة قد شهدت طفرة في نظام الذّاتيّة بهذه الأهمّيّة، بما أنّ التّاريخ والأنتروبولوجيا والتّاريخانيّة والمعارف المتعلّقة بأنماط «وجود الذّات» لم توضع بعد. يوجد أمر واحد لا يداخلنا الشّكّ فيه، وهو أنّ الأمر يتعلّق بمسار تحفّه مخاطر جمّة تهدّد الإنسانيّة بأكملها، وستكون فداحة هذه المخاطر على قدر تجاهلنا إيّاها، وعلى قدر اهتمامنا بالتّهديدات البيئيّة لتجنّب النّظر في الخراب الذّاتيّ. إنّ تجاهل العامل النّفسيّ متغيّر أسّيّ مرتبط بعمليّات التّخريب التي تترجم عن نفسها بالذّهان الفرديّ أو الجماعيّ وبالمجازر والإبادة الجماعيّة.

٢. عندما يحدث الوقف الحديث في التّماهيات قبل توفّر عمل الثّقافة المناسب له، وعندما تبقى عمليّات التّفكيك التي قام بها غير مفكّر فيها في جانب كبير منها، فإنّ هذا الوقف يتحوّل إلى مسار إلغاء ذاتيّ كارثيّ، واسع، معقب ليأس جماهيريّ. لا شكّ أنّ هذا اليأس تزداد قدرته التّخريبيّة كلّما اقترن بالبؤس وبالتّلف اللاّحق بفضاءات الوجود، ولكنّ أسبابه تكمن في فقدان التّرسّخات اللاّشعوريّة الفرديّة-الجماعيّة، ونجد تعبيراً عنها في الخوف الهوويّ من فقدان الوجه أو الصّورة.

٣. هذا اليأس يمكن أن يعبّر عن نفسه بتراجع التّكوينات البشريّة إلى هيئات فرديّة وجماعيّة عتيقة تتحوّل إلى فضاء رحب يرتع فيه الهوس الهوويّ الذي يدعو في الغالب إلى علاج جماعيّ لـ«الصّورة»، ويتّهم الغير، أي الأقلّيّة أو المجموعة المجاورة، محمّلاً إيّاها مسؤوليّة هذا المسار القاضي بفقدان الوجه. ومن الطّبيعيّ أن يكون هدف العداء المنجرّ عن هذا اليأس هو محو وجه الغير.

ولكي نتطرّق إلى هذه القضايا المعاصرة المتعلّقة بأوروبّا وغيرها، لا يمكن من وجهة نظر التّحليل النّفسيّ أن نبقى في حدود الآراء التي قدّمها فرويد في «ضيق الحضارة» (١٩٣٠) ونصوصه عن الحضارة. إنّ التّفكير «مع ضيق

الحضارة» و«في ما هو أبعد من ضيق الحضارة»[٨] رهان أساسيّ بالنّسبة إلى التّحليل النّفسيّ، لا سيّما إذا أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار رأي جاك درّيدا القائل بأنّ القسوة النّفسيّة مسألة ينظر فيها التّحليل النّفسيّ «دون أن تكون له تعلّة في ذلك».[٩] ونحن نلاحظ اهتماماً متزايداً بهذه الضّرورة المتأكّدة في الأعمال التّحليلنفسيّة الصّادرة بفرنسا.[١٠]

اليأس مع فرويد وفي ما بعد فرويد

لنتأمّل القضيّة التي نحن بصددها، وهي نفسها القضيّة المطروحة في «مستقبل وهم» (١٩٢٧)، حيث ينزّل فرويد الدّين في إطار الحضارة والمصير. والمهمّ أنّنا إذا دقّقنا النّظر لاحظنا أنّ مفهوم «اليأس» يرد لدى فرويد عند وصفه لما يحصل إثر انهيار الوهم الدّينيّ. لنعد قراءة ما جاء في الصّفحات الأخيرة من اعتراض لمخاطبه الخياليّ عليه (هو في الحقيقة القسّ بفيستر Pfister): «عليك أن تدافع عن الوهم الدّيني بكلّ ما أوتيت من قوّة. إذا تمّ الحطّ من شأن هذا الوهم، وهو بالفعل عرضة إلى الخطر-فإنّ عالمكم ينهار، ولن يبقى أمامكم سوى اليأس من كلّ شيء، من الحضارة ومن مستقبل البشريّة.»[١١]

لا شكّ أنّ فرويد يبدو في الوقت نفسه حذراً من الدّين، وفي ما يخصّ بعض النّقاط التي لها صلة بأزمة الإسلام المعاصرة. فبقدر ما كان يعتبر الدّين

---

(٨) طبقاً لعنوان كتاب جيزلان ليفي:

Ghyslain Lévy, *Au-delà du malaise*, Paris, Erès, 2000.

(٩) Jacques Derrida, *Etat d'âme de la psychanalyse, Adresse aux Etats généraux de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 2000.

(١٠) وفي هذا الصّدد كان المؤتمر العامّ للتّحليل النّفسيّ Etats généraux de la psychanalyse (٨-١١ جويلية/يوليو ٢٠٠٠) الذي انعقد بدعوة من رينيه ماجور René Major من أهمّ الحوافز الدّافعة إلى طرح القضايا في النّطاق الذي يجب أن تطرح فيه، أي نطاق العالم، وكان لا بدّ أن نصل في طرح القضايا إلى التّساؤل عن مبرّر وجود التّحليل النّفسيّ ذاته، وهذا ما نجده في كتاب أليزابيت رودينسكو: لماذا التّحليل النّفسيّ؟

Elisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse ?*, Paris, Fayard, 1999.

(١١) فرويد، المرجع المذكور، ص ٧٨.

وهماً، كان يقرّ بأنّه يساهم في الدّفاع عن الحضارة، بما أنّه يدعم مثال الأنا لدى البشر. ولنذكّر بأنّ أطروحته الأساسيّة مفادها أنّ الثّقافة لا توجد إلاّ بقدر ما ينجح البشر في الالتزام بقيود للدّوافع الغريزيّة تكون صارمة بفضل التّحريم والكبت. إنّ المحرّم يجعل البشر في حالة حرمان، بحيث يتحوّل كلّ إنسان إلى عدوّ افتراضيّ للثّقافة التي هي رغم كلّ شيء ملك للجميع. لا شكّ أنّ النّاس يجدون في نواح أخرى تعويضاً على حرمانهم، ولكنّ رأي فرويد في هذا الموضوع هو أنّ القيود التي تفرضها الثّقافة الحديثة أشدّ وطأة، لا سيّما على غير المحظوظين، إذ إنّها تطالب بفهم للمحرّم عقليّ أكثر منه دينيّ.

يرى فرويد أنّ الثّقافة الحديثة تريد أنّ تؤسّس المحرّم اجتماعيّاً، أي أن تجعله ذا أصول بشريّة عقلانيّة. إنّه يدافع على هذا الأساس العقلانيّ، ولكنّ المشكل المطروح هو أنّ البحث التّحليلنفسيّ يبيّن أنّ الإنسان سواء على الصّعيد العامّ النّوعيّ أم على الصّعيد الفرديّ، لا يصل إلى هذا المحرّم إلاّ من باب العاطفة المتأجّجة، وهذا المسلك هو نفسه الذي يقترب به الدّين من المحرّم. وبعبارة أخرى، فإنّ التّصوّرات الدّينيّة ليست قويّة إلاّ لأنّ الحصن الذي يبنيه وهمها ليحول دون الجزع هو أقرب إلى الطّابع الانفعاليّ والجسديّ للمنزلة البشريّة. وهنا تكمن نجاعة الدّين، كما تكمن صعوبة الفكاك منه بسرعة. لقد حذّرنا فرويد قائلاً: «لا شكّ أنّ الرّغبة في التّخلّص من الدّين وبدفعة واحدة أمر لا معنى له.» ومن الوهم أن نعتقد أيضاً بأنّ الوهم الدّينيّ قد يتراجع أمام زحف أكبر للفعاليّات العقلانيّة، إذا لم تتوفّر الأبنية التي تنهض بعبء اليأس الجسديّ البشريّ وتستوعب ضروراته القصوى المحتدمة لكي تعترف بها وتقترح لها حلولاً بديلة وتحدّ منها.

ورغم هذا الحذر، فإنّ فرويد لا يكبح جماح اعتقاده بأنّ النّموذج العلميّ سيعوّض الدّين، هذا المرض الطّفوليّ الذي أصيبت به البشريّة. وانطلاقاً من حالة الإسلام، يتبيّن لنا أنّ المشكل أكثر تعقّداً، بما أنّ الدّين لا ينهار، بل يدخل في طور انحلال وإعادة تركيب بواسطة عناصر خاصّة بالخطاب والنّموذج العلميّين. إنّنا حقيقة في وضعيّة تتّسم بوجود مزيج من الأوهام: يختلط التّديّن بالعلمويّة،

ويدعم كلّ منهما الآخر، وتنتج عن هذا الاختلاط موادّ مشتقّة منها الثّقافويّة على سبيل المثال، ويؤدّي الأمر إلى نكبة كبرى تصاب بها الذّاتيّة، ويؤدّي إلى الحسرة على الذّات القديمة، ذات المؤسّسة الدّينيّة. فبالنّسبة إلى هذه الذّات، لم يكن اللّه على الأقلّ يختفي في طيّات الاختلافيّة والهويّة الثّقافيّة.

فخلافاً لما قد يفهم من فرويد، ليس اليأس خاتمة المغامرة الشّاقّة التي خاضتها الذّاتيّة الدّينيّة. اليأس بدوره منطلق لوضع جديد هو «امتزاج الأوهام». أمّا التّفسير البنيويّ لهذا الوضع، فإنّ فرويد هو الذي يقدّم لنا مفتاحه، عندما ينبّهنا إلى جشع الأنا الأعلى. إن كانت الطّبيعة لا تحتمل الفراغ، فإنّ الأنا الأعلى يفوقها في هذا المجال: بدل أن يبقى خالي الوفاض إزاء عمليّات الوقف، يسارع إلى الأكل من كلّ الموائد. وهذه الملاحظة تنطبق على وضعيّة الذّات في الإسلام، ولكنّها تنطبق أيضاً على الذّات في الغرب. ففي الغرب تعيش هذه الذّات طفرة أخرى تؤدّي بها أيضاً، ولكن على نحو مغاير، إلى انهيار النّماذج، وإلى ضروب من اليأس، ولجوء إلى خلائط من الأوهام، منها على سبيل المثال خليط فرط الذّاتيّة وتغييب الذّات في العقل الحسابيّ، وخليط النّمط الإداريّ والنّمط الخيريّ، وخليط فرط التّقنية والشّذرات السّحريّة الأتنيّة.

يأس الجموع في العالم الإسلاميّ

ليس اليأس مقولة من مقولات علم السّياسة، ولن نجد له أثراً في لغته. ورغم ذلك، فلا يمكن التّفكير في الحركة الإسلاميّة، وفي جناحها المتطرّف من باب أولى وأحرى، دون أن نرى فيها أهمّ تعبير من تعبيرات العصر عن يأس الجماهير.

كتب الباحث في الإسلاميّات عبد المجيد الشّرفيّ نصّاً يحمل عنوان «الإسلاميّون أعداء التّحديث أم ضحاياه؟»، وبعد أن حاول تحليل أسباب ظهور الحركة الإسلاميّة، خرج بالنّتيجة الموالية: «فهل يصحّ لنا بعد كلّ هذا أن نعالج مسألة الإسلاميّين بمعزل عن الأسباب التي ولّدتها وأن نكتفي بالانتصار لهم أو حشرهم في السّجون والمعتقلات؟ أم يجدر بنا أن نكثّف الجهود لإنقاذهم وإنقاذ

المجتمع كلّه من مخاطر حلولهم اليائسة بالقضاء على أسباب هذا اليأس...؟»[١٢]

وكمنطلق لهذه التّحاليل قدّم عبد المجيد الشّرفيّ، وهو الجامع بين الاطّلاع الواسع والملاحظة المتأمّلة في الواقع، مقترحاً داعياً إلى التّمييز بين الحداثة والتّحديث. أمّا الحداثة فهي نمط حضاريّ استُنبط في أوروبّا منذ قرنين وامتدّ ليشمل كامل العالم. وأمّا التّحديث، فهو تقليد الحداثة وتطبيقها الأعمى، أي فشلها، نتيجة النّظر الدّوغمائيّ إليها على أنها أفضل حضارة ممكنة. وبهذا المعنى، يكون التّحديث الإيديولوجيا المضلّلة للحداثة. ينبني تحليل الشّرفيّ إذن على أطروحة مفادها أنّ الإسلاميّين نتاج ارتكاسيّ للتّحديث باعتباره المرارة التي تصحب الحداثة.

هذا التّحليل يلتقي في بعض جوانبه مع تفكير ميشال فوكو بخصوص إيران المتمرّدة على الشّاه. ففي سنة ١٩٧٨، أي قبل سقوط مملكة الشّاه بسنتين، كتب فوكو في صحيفة إيطاليّة: «تبادر لي عندها أنّ الأحداث الأخيرة لم تكن تعني تراجع المجموعات الأكثر تخلّفاً أمام عمليّة تحديث عنيف، بل تعني رفض ثقافة بأكملها وشعب بأكمله لتحديث هو نفسه يمثّل أمراً عتيقاً». وكتب بعد ذلك مضيفاً: «نشهد مع الاحتضار الحاليّ للنّظام الإيرانيّ اللّحظات الأخيرة لحلقة بدأت منذ حوالي ستّين عاماً: إنّها محاولة تحديث البلدان الإسلاميّة على الطّريقة الأوروبّيّة. ما زال الشّاه مشدوداً إلى هذه الحلقة وكأنّها سرّ وجوده الوحيد. لست أدري إن كان نظره يتّجه إلى سنة ٢٠٠٠. ولكنّني أعتقد أنّ نظرته الشّهيرة تعود إلى العشرينات.»[١٣]

تركّز تفكير الشّرفيّ خاصّة على رصد نشأة اليأس الإسلاميّ النّاتج عن التّحديث. وقد استهلّ حديثه مذكّراً بالوضع المزري الذي كانت عليه المجتمعات الإسلاميّة في أوّل القرن العشرين، أي قبل ظهور حركات التّحرير الوطنيّ ضدّ

---

(١٢) عبد المجيد الشّرفيّ، لبنات، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٤، ص ٩٥.

(١٣) Michel Foucault, "Le Chah a cent ans de retard", *Dits et écrits*, 1954-1988, tIII, Gallimard, 1994, p 679-683.

الاستعمار. كان هذا العالم يعاني من ويلات الفقر والأوبئة والأمّيّة. مجتمعات نازفة غارقة في سبات لم تكن تقطعه سوى نوبات التّمرّد التي كانت السّلطة الاستعماريّة تقمعها بشدّة. كان وحده النّظام التّقليديّ الذي يهيكله الدّين سامحاً بإبقاء هذه المجموعات البشريّة على قيد الحياة، هذه المجموعات المنطوية على نفسها وعلى اقتصادها المعيشيّ دون أن يكون لها عون ولا سند.

كان جانب من النّخب الثّقافيّة والسّياسيّة يعي حالة السّبات التي عليها مجتمعاتهم، وبنظام الاستغلال الاقتصاديّ وإنكار الحقوق الذي فرضه الاستعمار. هذه النّخب في جزء منها كانت نتاجاً للنّظام التّربويّ الاستعماريّ الذي أدخل التّعليم الحديث إلى بعض المؤسّسات التّعليميّة حتّى يسدّ حاجته إلى الإطارات القادرة على تنفيذ سياسته. وهذه النّخب نفسها هي التي ستنقلب على النّظام الاستعماريّ لتعلن إرادة إصلاح المجتمع.

وبما أنّ المرجعيّة الدّينيّة كانت مهيمنة في ثقافة العصر، فإنّ النّخب الإصلاحيّة، وهي تريد أن تُفهم شعوبها ما تقول وأن تعبّئ هذه الشّعوب ضدّ الاستعمار، استعملت خطاباً يرشح ديناً، ولكنّه خطاب دينيّ من نوع جديد مختلف عن خطاب التّقليديّين والمحافظين، وخطاب الأوساط الشّعبيّة.

إلى هذه المرحلة، يمكن أن أقول إنّ الوصف الذي قدّمه الشّرفيّ يكشف عن مكوّنات الوقف الحديث الطّارئ على التّماهيات، حيث نرى كيف تتجسّد لنا، عبر لعبة واسعة من التّناقضات التّاريخيّة، قولة ريلكه: «ما كان لهم لم يعد ملكاً لهم، وما يقترب منهم ليس لهم بعد». أوّل هذه المكوّنات نمط استعمال الدّين في خطاب التّحرّر من الاستعمار، فهذا الدّين الذي تمّ استخدامه في السّياسة لم يكن دين الماضي، كما أنّ السّياسيّ لم يكن السّياسيّ بالمعنى الحديث الذي يفترض استقلاله عن الدّين.

والمهمّ هو أنّ هذا المسار اكتسى طابع النّجاعة والسّرعة المذهلة عندما توجّهت هذه النّخب إلى تحقيق الدّولة القوميّة، باعتبارها الوريث المباشر للدّولة الاستعماريّة. ففي كلّ ميادين الحياة الاجتماعيّة التي تشمل الأسرة والتّربية والعقيدة والصّحّة والدّيمغرافيا والقانون إلخ، بيّن الشّرفيّ كيف أنّ كلّ الإنجازات

لم تكتمل، أو لم تكتمل معها سوى القطيعة مع القديم وتصفية معناه، مع العجز عن إقامة شيء آخر سوى حداثة غير قادرة على النّهوض بعبء المؤسّسة التي تجعل البشر بشراً. وهكذا بدأت تلوح لنا بصفة بارزة البنية الرّهيبة: بنية النّفي المزدوج «لم يعد. . .ليس لهم»، ويمكن لنا إذا أنصتنا أن نستمع إلى صوت النّفي العدميّ: «لا هذا ولا ذاك». ليست هذه هي الخلاصة التي خرج بها الشّرفيّ، ولكن إذا كان ثمّة يأس إسلاميّ عدّد الكاتب مظاهره، فإنّ هذا اليأس لا يمكن أن يكون سوى نتيجة لتعرّض لا يطاق إلى فراغ الوقف، وإلى الإلغاءات الذّاتيّة المكثّفة التي انجرّت عنه، ومن الطّبيعيّ أن يتحوّل هذا اليأس، نتيجة ردّ الفعل، إلى بحث محموم عن الحقائق التي تعيد بناء الذّاتيّة، يصل إلى حدّ العودة إلى فردوس الأصل.

ولكن، إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار التّمييز بين الحداثة والتّحديث مجدياً؟ ألا يؤدّي بنا إلى تبرئة المسارات التّاريخيّة التي لا يتمّ بناؤها إلاّ عن طريق عنف عظيم؟ هل يحقّ لنا أن نطرح جانباً مسألة ظهور الدّولة الحديثة وتدخّلها المباشر في وقف التّماهيات؟

الدّولة والأنا

لنتناول مسألة النّظام الأبويّ باعتباره مثالاً. إنّ القوّة والشّرعيّة اللتين يتّسم بهما نظامه القهريّ مستمدّتان من المصادرة على أنّ مؤسّسة النّسب ومؤسّسة السّلطة تمثّلان كلاّ واحداً، وهو ما يعني أنّ منطق الولادة هو صاحب الأمر. فالأب يؤدّي وظيفة الوساطة التي تحافظ على وحدة المبدأين، وهي وحدة منقولة عن اللّه ثمّ عن الأجداد. لأنّ اللّه هو اللّحمة الأصليّة للبدء وللأمر، وللحياة والسّلطة، وللطّبيعة والقانون. والتّماهي الأكثر أهمّيّة والأكثر مباشرة بين الفرد والأب يمرّ عبر هذه اللّحمة، طبقاً لمنطق أطلق عليه كاتب مسلم قديم تسمية «التدبير الإلهي بالسياسة الطبيعية»(١٤). ففي النّظام التّقليديّ إذن، لم يكن التّوارث

(١٤) هو مسكويه، وهو فيلسوف من القرن العاشر. وانظر أسفله الجزء الموسوم بـ«هو هو».

الأبويّ مبصوماً بالتّفرقة بين منطق الولادة (الأسرة) والسّياسيّ (القبيلة)، بما أنّ وظيفة هذا التّوارث هو الحفاظ على وحدتهما. وهذا هو أساس النّظام الأبويّ الذي يمنح الوظيفة الأبويّة صلابة كبرى، جاعلاً من الأب الوالد أباً ورئيساً في الوقت نفسه، أي بطريقاً. ويتّضح لنا من ثمّة كيف يتناغم النّظام الأبويّ مع ما يعبّر عنه فرويد بـ«التّماهي المباشر مع أب ما قبل التّاريخ الفرديّ»، رغم أنّ فرويد لا يرى في الأمر مجرّد مرادف لذكورة الأب الوالد. أمّا الدّولة الحديثة، فإنّها لا يمكن أن تقوم دون فصل بين منطق الولادة، وهو منطق الأسرة، والمنطق السّياسيّ للقبيلة، فهذا الفصل يمكّنها من خلق فضاء سياسيّ أرحب، لاسيّما فضاء المجتمع المدنيّ.

هذا الفصل الذي لا يمكن أن نستغني عنه في فهم تطوّر المركّبات الأسريّة(١٥) وتراجع النّظام الأبويّ بأوروبّا - وهو ما من شأنه أن يؤثّر في الوظيفة الأبويّة، وإن كان علينا التّمييز نظريّاً بين الأمرين-(١٦)، هذا الفصل له تأثير مباشر في تكوين الذّات. ذلك أنّ بنية الأنا ومُثُلها تختلف طبقاً لوجود أو انعدام الفصل بين مجموعة الولادة والمجموعة السّياسيّة. ففي حال انعدام الفصل، تضمن الصّورة الأبويّة والصّورة الهواميّة الأبويّة لمثال الأنا قدرة على التّجميع والتّوحيد من شأنها أن تمنح الأنا طاقة كبرى على الصّمود أمام خطر التّشظّي. والأنا في هذه الوضعيّة لا تحتاج إلى خوض المعارك والقيام بأعمال المقاومة الشّرسة ضدّ التّماهيات، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الذّات الحديثة إذ فصلت الدّولة

---

(١٥) إشارة إلى عنوان كتاب لاكان:
Jacques Lacan, *Les Complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin éditeur, 1984.

(١٦) لكنّ لاكان لم يتعرّض إلى موقع الدّولة، رغم أنّه أساسيّ في فهم المنطق السّببيّ لما سمّاه «الأفول الاجتماعيّ للصّورة الهواميّة الأبويّة» في الغرب.
يجب التمييز بين النّظام الأبويّ والوظيفة الأبويّة. فالنّظام الأبويّ نظام سياسيّ وقانونيّ بيّنه المؤلّف، أمّا الوظيفة الأبويّة في التّحليل النّفسيّ فهي ما يسمح بحراسة القانون الذي يمنع الرّهق على الأمّ [illegible]، وما يسمح بدخول الطّفل إلى العالم الرّمزيّ عبر وساطة اللّغة. وهذه الوظيفة غائبة في حالات الذّهان. المترجمة]

بالنّسبة إليها بين الأسرة والفضاء السّياسيّ. ولذلك فإنّ الأنا في نظام الذّاتيّة ما قبل الحديث، لا تكتسي هذا المظهر البطوليّ الذي نلحظه لدى الذّات الحديثة، بل إنّها تبدو دائماً في حالة انطواء، حتّى إنّه بإمكاننا الحديث عن إضعاف الأنا démoïsation بالنّسبة إلى هذه الذّات. وممّا يؤكّد هذا الأمر أنّ هذه الذّات مدعوّة دائماً وأبداً إلى تقديم آيات الحبّ والاستسلام إلى البطريرك، أو لنقل باختصار إنّها على الدّوام تُحِلّ هذا البطريرك محلّ مثال الأنا، بحيث أنّ غواية الارتداد النّرجسيّ التي هي السّبب في الأمراض النّفسيّة الخطيرة يتمّ التّغلّب عليها لصالح هذا الاستهواء الشّديد.

إنّ تحرّر الذّات الحديثة من صورة البطريرك باعتباره أباً-رئيساً Pèrechef (وأدمج الكلمة الأولى في الثّانية عن قصد) يفتح ولا شكّ فضاءات كبيرة من الحرّيّة مع تكاثر موضوعات التّماهي يصبح معه كلّ شيء ممكناً، بما في ذلك الرّؤساء الذين يريدون أن يكونوا آباء، وشأنهم في ذلك مختلف عن شأن الآباء الذين هم رؤساء منذ المنطلق. وما إحلال الكتل الجماهيريّة الرّئيس محلّ مثال الأنا في المجتمعات الحديثة، إلاّ نتيجة انعدام الأب-الرّئيس. فيمكن أن نتحدّث في هذا الصّدد عن فصل بين سلطات تماهويّة كان العالم القديم يحافظ على لحمتها: إنّه الفصل بين الأب الوالد، والأب الرّمزيّ، والسّيّد.

ولنذكّر بملاحظة فرويد الواردة إثر نصّه الشّهير عن التّماهي المباشر مع أب ما قبل التّاريخ الفرديّ، وهو تماه يضمن حسب رأيه مقاومة للتّكاثر الخطير في موضوعات التّماهي. يقول: «أن تتغلّب هذه [أي التّماهيات مع الموضوع]، وأن تصبح كثيرة ومفرطة فلا يمكن التّوفيق بينها، يعني أنّ النّتيجة المرضيّة وشيكة. وقد يصل الأمر إلى تشظّي الأنا، بما أنّ التّماهيات التي يقوم بها الواحدة تلو الأخرى تنعزل كلّ منها عن الأخرى بفعل المقاومات، وربّما يعود سرّ ما نسمّيه بالشّخصيّة المتعدّدة إلى أنّ التّماهيات الواحدة تلو الأخرى تستقطب الوعي تباعاً. ولكن عندما لا يصل الأمر إلى هذا الحدّ، تظهر مسألة الصّراع بين التّماهيات المتنوّعة التي تتشتّت فيها الأنا على نحو مفاجئ، وهي صراعات لا

يمكن في نهاية المطاف أن نجزم بأنّها مرضيّة». [١٧]

وبالجملة، فإنّ منطق كونيّة الدّولة الحديثة في ارتباط وثيق بظهور الذّات صاحبة الأنا البطوليّة، وبطولتها على قدر التّنوّع الذي تتّسم به التّماهيات التي تقوم بها والتّنازع الذي يهدّدها نتيجة لهذا. ولعلّ الأب الحديث من جايمي جويس James Joyce إلى سلمان رشدي، ليس سوى شهادة عن هذه الأنا التي أضحت متعدّدة. أليس من المنطقيّ، والحال هذه، أن تتحوّل هذه الأنا في لحظة من لحظات مطافها، إلى خادم مطيع، وأن تستسلم إلى من يمدّها بمزيج الأوهام؟ فربّما يكون من الأحرى اعتبار الغثيان المرتبط بثقافتنا الرّاهنة ناجماً عن خطر تشعّب الأنا في الذّات الحديثة. ولا شكّ أنّ الاستهلاك يشجّع على تعدّد موضوعات التّماهي، كأن يكون ذلك من خلال نظام «الماركات» الرّفيعة الذي يدلّ اسمه على طبيعته.

ولكن ألم يسبق أن نبّهنا هيجل إلى هذا التّطوّر، بما أنّ فلسفة الدّولة لديه كانت قبل كلّ شيء فلسفة الأنا؟ يكفي أن نعود إلى الفلسفة الواقعيّة بإيانا[١٨] حتّى ندرك إلى أيّ مدى كانت أسس الدّولة وأسس الأنا مشتركة، وكيف أنّ وحدة الأنا الحديثة لا يمكن التّفكير فيها إلاّ باعتبارها كثرة وحركة داخل اللّيل المحيط.

ليس من الغريب إذن أن تكون الدّولة أكبر فاعل في الوقف الحديث للتّماهيات. وهذا بالضّبط ما يذكّرنا به أتيان باليبار Etienne Balibar في «الخوف من الجموع»[١٩]، فهو يضع تصوّراً نظريّاً للمدنيّة يدرج في إطاره رهانات التّماهيات الجماعيّة، وخاصّة في فترات التّحوّل. يقول: «تتمثّل فكرة هيجل على

---

(١٧) S. Freud, « Le moi et le ça » (1923), trad. C. Baliteau, A. Bloch, J.-M. Rondeau, *Œuvres Complètes*, t. XVI, Paris, PU, p275.

[ولم نظفر بترجمة عربيّة لهذا النّصّ انطلاقاً من الألمانيّة، فترجمنا الفقرة من الفرنسيّة. المترجمة]

(١٨) Jacques Tamineaux, *Naissance de la philosophie hégelienne de l'Etat, commentaire et traduction de la Realphilosophie*, Paris, Payot, 1984.

(١٩) Etienne Balibar, *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p 60.

وجه الدّقّة في أنّ الهويّات والانتماءات البدائيّة (الأسرة، العشيرة، الدّين، الجهة، إلخ . .) يجب أن تدمّر افتراضيّاً لا لتتمّ إزالتها ببساطة، بل ليتمّ إعادة بنائها باعتبارها تعبيرات خاصّة ووسائط إلى الهويّة السّياسيّة الجماعيّة أو الانتماء إلى الدّولة.» ثمّ يقول باليبار بعد ذلك: «(. . .) إنّ تفكيك الهويّات البدائيّة، حتّى وإن كان، أو لا سيّما إن كان في مقابل انعتاق الفرد، لهو مسار يتّسم بالعنف الشّديد، إنّه «انتزاع للجسديّ أو تشتّت للفرد وللانتماء الذي كان له بمثابة الالتحام.»[٢٠]

أن نسمّي يأس الجماهير في العالم الإسلاميّ يعني أن نقول إنّ الدّولة الحديثة التي بيد نخبة ما بعد استعماريّة، (ونحن هنا نستثني بورقيبة وإن نسبيّاً) قد أطلقت العنان لمسار جامح، هو مسار تدمير غير مفكّر فيه لنظام التّماهيات البدائيّة القديم، ولقد أحلّت محلّ هذا النّظام أشباه أبنية، دون أن تتوصّل إلى تحقيق شيء آخر سوى سلسلة من قطع الأوصال. انقطعت بداهة التّقليد وانتُزع منه التّطابقُ مع وعيه، دون أن تُعوَّض أنماط التّناقل المدمَّرة بعمل ثقافة جديدة. والمحصّلة هي انتصاب نظام وساطة باعث على التّمزّق، قائم على وكالات قمعيّة أكثر شراسة من وكالة البطريرك. ومن الطّبيعيّ أن تكون الإيديولوجيا الإسلاميّة الجواب الذي يقدّم خليط الأوهام بديلاً عن إلغاء الذّاتيّة الواسع النّطاق والذي أدّى إليه الوقف.

ما موقف المحلّل النّفسانيّ إزاء هذه الوضعيّة؟ إنّه لا يستهين بقسوة الطّفرات ولا بضروب الحرمان التي تعقبها. لم يكن فرويد بتاتاً يحطّ من شأن هذه العوامل باسم التّقدّم، بل كان أميل إلى اعتبارها خطراً يهدّد الحضارة. كان يرفض كلّ شكل من أشكال إعادة النّظام القديم، دون أن يقبل بالوضعيّة الرّاهنة، ودون أن ينكر ضرورة الخسارة وعراءها. وبهذا المعنى، فإنّنا نقتفي أثره وأثر نيتشه إذ يقول: «(. . .) لن نسمح لأنفسنا بسلوك أيّ طريق ملتو يؤدّي بنا إلى العوالم الورائيّة والآلهة المزيّفة - ولكنّنا لا نحتمل هذا العالم قطّ، وإن

---

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٤٩.

كنّا في الوقت نفسه لا نريد إنكاره.»[٢١] لا عودة إلى الوراء إذن، ولا خضوع إلى الّراهن، ولا إنكار للواقع، ونضيف إلى هذه المنفيّات الأفعال الإيجابيّة التي يقوم عليها عمل المحلّل النّفسانيّ وهي: الاستماع إلى الفزع، وتسمية اليأس، وتحليل صوره.

Nietzsche, « Fragments posthumes », *Œuvres Complètes*, t. 11, Paris, Gallimard, p 243.

٧ - حاشية
بعد ١١ سبتمبر/أيلول

الدّهشة أمام الهول وتكرار الصّور المرعبة لهجمات ١١ سبتمبر/ أيلول سرعان ما حلّ محلّهما على النّطاق العالميّ منتدى مفتوح للخوض في أسباب هذا الفعل، وإدراك أبعاده باعتباره حدثاً يبتدئ به القرن الجديد. الشّرخ الواقعيّ الذي مثّله هذا الحدث انتقل إلى الفكر وعالم الخطاب. وقد كان الكلام المقروء والمسموع إثر الهجمات يحمل شيئاً جديداً يطوي صفحة الخمول الذي غرق فيه العالم خلال السّنين الأخيرة، بعد أن افترض بعضهم موت التّاريخ. أمام أعيننا المدهوشة جاحظة ظهر وانتشر في كلّ مكان شيء يشبه الرّغبة في إعادة قراءة العالم من خلال غبار الأبراج الأسود. ومع تنامي شعورنا بأنّ فظيع اليوم يمكن أن ينبئ بغد أكثر فظاعة، تنامت قدرتنا على الصّراحة. إلاّ أنّه يوجد خطر يهدّد التّأويلات التي تقدّم تفسيرات محتملة عاجلة لسؤال «لماذا» المقروء على الشّفاه، عندما تختصر هذه التّأويلات الطّريق، أو عندما تنتج الأوهام التي من شأنها أن تغذّي الأساطير الآتية، أساطير الهويّة الحاقدة، وهذا هو الأدهى والأمرّ.

وقد ظهرت إثر الهجمات تيمة تفسيريّة بدا لي أنّها تنتمي إلى هذا الصّنف من التّأويلات الخطيرة. لقد لقيت هذه التّيمة صدى واسعاً ورواجاً في عدد كبير من وسائل الإعلام في العالم. وهي الآن تكاد تكون حقيقة الحدث وقبلة الأنظار بالنّسبة إلى المستقبل. إنّها تيمة «إهانة الإسلام»، أي الإسلام المهان الذي يردّ على الإهانة بالرّعب القداسيّ، منتقماً من الولايات المتّحدة، بل ممّا يسمّى «الغرب» الذي يتّهم كذلك بالإهانة.

وما نراه هو أنّ استعمال هذه التّيمة من الخطورة بمكان، لاسيّما أنّها تشتمل على جزء من الحقيقة المندرجة في إطار «العواطف السّياسيّة» التي يتمّ نقلها وتحويلها خارج الأسباب الحقيقيّة. إنّها تبدو في ظاهرها فعل اعتراف بالأذى، تمّ التّعبير عنه أحياناً بصيغة «إنّه ذنبي أنا» mea culpa: «نحن أهنّا المسلمين»، ولكنّها في الواقع تنصب فخاخاً جهنّميّة من شأنها أن تدعم مشروع صراع الحضارات، وأن تفتح الباب واسعاً أمام الرّعب الآتي.

يفترض القائلون بالإهانة أوّلاً أنّ الذين خطّطوا للهجمة يمثّلون الإسلام والمسلمين، وأنّهم يصدرون عن منطق مطالبة بالشّرف والكرامة. فأيّ تعلّة أفضل من هذه للمواصلة في الطّريق نفسها، وأيّ استجابة أفضل من هذه ليأس الجموع؟ نحن نعلم أنّ الإهانة من قبل الآخر عاطفة قويّة يمكن أن تحرّك الجماهير ويمكن أن تمنح الدّفق للمنطق الأضحويّ في أعتى صوره، انتقاماً للكرامة الجريحة. وعندما يستدلّ بعضهم على هذا التّأويل بضرب مثال اتّفاقيّة فرساي وما مثّلته من إهانة كانت سبباً في نشوب الحرب العالميّة الثّانية(١)، فإنّ تبرير الحقد والانتقام يصبح مسكوباً في قالب الحقيقة التّاريخيّة.

وهذه التّيمة تفترض أيضاً أنّ الإسلام والمسلمين يمكن اعتبارهم كتلة واحدة قادرة على الإحساس والإرادة والمعاناة وطأطأة الرّأس (هذا هو المعنى الكنسيّ للفعل اللاّتينيّ humiliare.) ولا شيء أكثر زيفاً من هذا الإقرار. إذا كان الإسلام اسماً لديانة، فإنّ واقعه البشريّ والثّقافيّ والسّياسيّ متعدّد ومشتّت. وهذا ما بيّنته الأحداث بعد أيّام قليلة من الهجمات، من خلال الاستقبال الذي خصّ به مسلمو كازاكستان البابا عند زيارته. لقد كانوا يمثّلون ثلاثة أرباع الحشد الذي حضر للقدّاس؟(٢) وهذا التّفسير لا يأخذ بعين الاعتبار أيضاً الفراغ التّيولوجيّ السّياسيّ الذي انتاب الإسلام في أوّل القرن الماضي، فمنذ إلغاء الخلافة (١٩٢٤)، لم تعد

---

(١) انظر على سبيل المثال مقال بيار هاسنر: Pierre Hassner, *Le Monde* du 23-24 Septembre 2001

(٢) *Le Monde* du 24 Septembre 2001.

سلطة إعلان الحرب تُخوّل لأحد. بحيث أنّ كلّ دعوة إلى الجهاد توجّه إلى المسلمين هي من باب التّدليس. لم تعد توجد سوى الحروب القوميّة، أو ما يفعله بعض القادة الذين يحلمون بأن يصبحوا بابّوات لديانة ليس لها بابّا. فليس للإسلام وحدة ولا مركز ولا سيادة سياسيّة، وليست له من لحمة سوى ما تمنحه إيّاه نواة تيولوجيّة وطقوس محدودة تمّ صهرها في الثّقافات التي داخلها. فلا توجد مؤسّسة تُمسك بسلطة الإسلام العقائديّة كما هو شأن الكنيسة الكاثوليكيّة.

إذا كان من المسلّم به أنّ الجماهير في العالم العربيّ تعاني منذ عشرات السّنين من المهانة على جميع الأصعدة، فإنّ قصر أبعاد هذه المنزلة على الإهانة الصّادرة عن الغرب أو الولايات المتّحدة هو من باب الغشّ الفكريّ في ما يتعلّق بالآليّات التي أدّت إلى هذه الوضعيّة. إنّ اعتبار هؤلاء ضحيّة للقوى الخارجيّة وحدها لا يمكن إلاّ أن يحوّل الأنظار عن الأسباب الدّاخليّة الحقيقيّة، وأن يكرّس الموقف السّلبيّ الذي تتميّز به وضعيّة المهان عندما يبقى مشدوداً إلى كارثته دون أن يوجد لنفسه منفذاً.

منذ ما يزيد عن عشرين عاماً، تقدّم لنا الأحداث الجارية على جميع الأصعدة علامات دالّة على وجود انهيار سياسيّ عميق في العالم العربيّ، وعلى تسرّب هذا الانهيار إلى بناه الأنتروبولوجيّة الأساسيّة. فهناك مسار مشؤوم مرتبط ببنية السّلطة قد غذّى مرضاً نفسيّاً لم تنِ طاقته تزرع الألم والخراب. ولن يتسنّى لنا توضيح أسباب هذا الانهيار إذا لم نضع نصب أعيننا البديهيّة الأولى التي تحكم وجود كلّ مجموعة بشريّة، وهي أنّ تدمير السّياسيّ لا بدّ أن يولّد قسوة تدمّر كرامة البشر.

وتبعاً لهذا، فإنّ العالم العربيّ هو الذّات الفاعلة للإهانة. وإنّ المسؤوليّة الأساسيّة تلقى ولا شكّ على عاتق حكّامه. فجيل رجال السّياسة الذين كانوا يتّسمون بالشّجاعة والذين قادوا شعوبهم إلى مواجهة القوى الاستعماريّة حتّى يتمكّنوا من الانعتاق ومن فرض احترامهم على الجميع، هذا الجيل قد خلفته على الحكم قبضة ممّن «لا خير فيهم»، وممّن يتّصفون في الأغلب الأعمّ بمركّب من الصّفات الدّنيئة: إنهم جهلة وفاسدون ودكتاتوريّون.

كم ألحقوا بشعوبهم الضّيم وكم خادعوا وضلّلوا؟ إنّ سجلاّتهم من الصّعب

سرد ما فيها، وإنها مثقلة على قدر الحقد والرّعب المعروض اليوم أمام كلّ الأنظار. ولئن لم تتّخذ مفاسدهم أشكال المعاقل والإبادة الجماعيّة (إلاّ بالنّسبة إلى بعضهم)، فإنّ هذا لا يعني أنّها غير متسبّبة في الدّمار. من أيّ شيء صنع هذا الدّمار؟ إنّه مصنوع من البداهة الفظيعة لآلة متعة بالسّلطة، جامعة بين مكوّنات الأسرة العتيقة، والدّولة القمعيّة واحتكار الثّروات في أيدي البعض.

إنّ ثروات العالم العربيّ بأيدي حوالي مائتي أسرة حاكمة، منها أسر توجد في أشباه الجمهوريّات. وأهمّ أسرة، وأكثرها تجسيداً للحالة التي نحن بصددها أسرة آل سعود، الأسرة التي ارتهنت بلداً بأكمله معتبرة إيّاه مضارب لها. إنّ المملكة العربيّة السّعوديّة هي في العالم أجمع الدّولة الوحيدة التي تحمل اسم هذا المِلك العائليّ. ومنذ ثلاثين عاماً، لم تكفّ هذه الآلة السّعوديّة عن استئصال كلّ احتجاج وكلّ معارضة وكلّ إبداع، سواء بالسّجن والتّعذيب، أو القتل، أو إفساد المثقّفين وفرض المعايير الأكثر قسوة في العالم أجمع. وقد حافظ صنّاع هذه الآلة على أقدم أشكال الهيمنة الذّكوريّة والقمع الجنسيّ، بل زادوا في بشاعتها وطوّروها. أقصوا النّساء من الحياة السّياسيّة ولم يسمحوا بحضورهنّ إلاّ محشورات في أكياس، وعلى وجوههنّ كمامات. إذا كان ثمّة إهانة، فإنّها نابعة بالأساس من هذه الشّرذمة.

ومنذ بضع سنين، عندما شعر هؤلاء الحكّام بأنّ صبر شعوبهم الطّويل أخذ في النّفاد، وجدوا السّبيل إلى تحويل الأنظار عنهم، وتوجيهها إلى ناحية أخرى، مستعملين في ذلك وسائل الإعلام التي تأتمر بأوامرهم. هذه الوجهة الأخرى هي حاميهم الأساسيّ، فقد أصبح يعدّ مسؤولاً عن اليأس الذي نشروه بين النّاس. ولذلك فإنّ تيمة إهانة العرب من قبل الولايات المتّحدة والغرب تمكّنهم من التّملّص من مسؤوليّتهم. والحقّ يقال إنّ هذه القوى التي لولا تواطؤها لما بقيت هذه الأنظمة قائمة، لم تدّخر جهداً في إظهار لامبالاتها بمصالح الشّعوب التي يفترض أنّ مواليها المحميّين يمثّلونها. وإنّ ما يتّصف به هؤلاء المحميّون من انخداع وتذبذب وخنوع هو الذي سمح ببقاء مراكز اللاّعدالة والخلل في القانون الدّوليّ.

إنّ فظاظة هؤلاء المتنامية وفحش ثرواتهم المعروضة أمام الأنظار، وبشاعة الأساليب التي يريدون تقديمها على أنها تراث ثقافيّ، قد نشرت في العالم صورة كريهة عن العرب. إذا كانت الولايات الأمريكيّة المتّحدة مكروهة بسبب قوّتها الوقحة، فإنّ صورة العرب التي نشروها تبعث على الاحتقار لأنّها تمثّل بشاعة ممزوجة بالعجز الأخرق من ناحية، أو التّهريج المريب من ناحية أخرى. وطبعاً لا بدّ أن تجد العنصريّة المضادّة للعرب في هذه الصّورة ما تتغذّى به فتؤجّل وعي العالم بالمظلمة التي تعيشها هذه الشّعوب.

ومهما قلنا وكتبنا، فلن نستوفي الحديث عن أهمّيّة النّفط، من حيث أنّه هو الذي سمح بوجود هذه القدرة على الانحراف والتّلاعب في تركيبات تاريخيّة غير متوقّعة. إنّ احتكار الثّروات وتسخير الدّولة للمصالح الضّيّقة للأسر والعشائر الرّيعيّة قد دفعا بهذه الأسر والعشائر بقدامتها إلى طليعة اللّيبراليّة المفرطة للسّوق المعولم. لقد كانوا بقدامتهم في مقدّمة النّظام الاقتصاديّ العالميّ الحاليّ، وهذا ما يفسّر قوّة تحالفهم مع الشّقّ الأمريكيّ اللّيبراليّ الجديد.

ومن ناحية أخرى، فإنّنا لا نفهم لماذا تكتسي الحداثة في العالم العربيّ طابع الكارثة، رغم أنّ العالم العربيّ، خلافاً لمناطق أخرى، يشترك مع أوروبّا في رصيد ثقافيّ هامّ، ممّا يؤدّي بالكثير من المفكّرين إلى اعتبار العالم العربيّ جزءاً من المساحة الغربيّة.

إذا كان من المعلوم أنّ الحضارات فانية، فلعلّه من الضّروريّ التّذكير بأنّها قد تصاب بخدَر يمكن أن يودي بحياتها كما يمكن أن يؤدّي إلى يقظة تجدّد فيها إرادة الحياة. لقد عاشت أوروبّا مرحلة غروب دامت بضعة قرون، قامت أثناءها حضارة الإسلام برعاية النّموذج التّوحيديّ مع مشعل المعرفة اليونانيّة. ثمّ غرقت هذه الحضارة بدورها في سبات طويل استمرّ من القرن الخامس عشر إلى النّصف الأوّل من القرن التّاسع عشر. وانطلاقاً من هذه الفترة، شهد العالم العربيّ فترة يقظة تتوق إلى الحداثة تحوّلت إلى حركة «نهضة»، وفي هذه الحركة هيمنت قوى تحديثيّة إيديولوجيّاً على المجتمع إلى أن أدّى ذلك إلى الانعتاق من الاستعمار.

لكن في غضون السّتّينات، فهمت أسر الرّيع النّفطيّ أنّ هذه اليقظة يمكن أن

تتّخذ شكل النّهضة التي تمثّل خطراً على وجودها، فأقرّت العزم على ضربها. لقد استغلّت ظروف الحرب الباردة، وتناقضات مسارات التّحوّل، والأخطاء الاستراتيجيّة التي ارتكبها التّقدّميّون، فموّلت الحركات الإسلاميّة الرّاديكاليّة لتدمير قوى الحرّيّة، وتعليق تأويل النّصوص المقدّسة ونشر قيمها الخاصّة. وبعد أن تحطّم اليسار، لم يبق أمام المعارضة السّياسيّة سوى إمكانيّة واحدة، هي تبنّي التّركيبة الإيديولوجيّة المدجّجة بسلاح العواطف، أي الإيديولوجيا الدّينيّة المخلوطة بالحنين إلى العصر الذّهبيّ. لقد حوّلت هذه الإيديولوجيا إقصاء الجماهير إلى حقد مستفحل على الحداثة. ويمكن أن نقول إنّ الأعجوبة الإيديولوجيّة التي أتت بها عائلات الرّيع النّفطيّ وعلى رأسها النّظام السّعوديّ هي صنع الكذب بشيء من المال وشيء من المقدّس. هذا النّظام المنحدر من فرقة تدعو إلى الصّفويّة المتشدّدة (الوهّابيّة)، وتنبذ إسلام الأنوار، تنشر من خلال الحركات الإسلاميّة تصوّراً حرفيّاً للدّين، مهووساً بإله مكفهرّ مطالب بكره الحياة. ونحن نعرف، منذ فرويد، أنّ هذا الإله لا يمكن أن يولّد سوى المزيد من الحاجيّات الدّافعيّة، ومن القمع والتّنفيس الأضحويّ، كلّ ذلك في دائرة مفرغة لا فكاك منها. انظروا مرّة أخرى إلى هذه التّركيبة غير المتوقّعة: أحد المذاهب الإسلاميّة يمثّل أقلّيّة قليلة، ويكاد يكون فرقة هامشيّة، يتوصّل بالوسائل التي منحتها إيّاه ثروات النّفط، وبفضل المساندة الأمريكيّة حاميته، يتوصّل إلى تحويل الخلل والمرض إلى إيديولوجيا مهيمنة. وليست بدعة الطّالبان سوى ظاهرة متولّدة عن منطق هذا المسار الذي فرضته العربيّة السّعوديّة. فلا يخفى على كلّ ملاحظ منتبه إلى الأحداث أنّه لا يوجد فارق نوعيّ بين العفريت وصنيعته، بل الفارق الوحيد هو في الدّرجة.

إنّ كلّ تحليل لا يضع في الحسبان مادّيّة القوى التّاريخيّة في فضاء الحياة الذي يتناوله محكوم عليه بإنتاج فكر كاذب، فكر ماهيّة، وبراءة، ومشاعر روح جماعيّة يُهينها الأجنبيّ. مثل هذا التّحليل لن يمدّنا إلاّ بأمر واحد هو طاحونة الحقد الأبديّ.

الفصل الثّاني

التّطليق الأصليّ

١ - امتلاك الأب وترجمته

فرويد والإسلام

تطرّق فرويد إلى حالة الإسلام في كتابه «موسى الإنسان والتّوحيد»[١] من باب عرض المصاعب، معتذراً عن محدوديّة معلوماته عنه، ومفضّلاً طرحه خارج مجال دراسته. ولكنّه قبل هذا الاعتذار، اقترح تأويلاً سريعاً لمؤسّسة الإسلام وللانتشار الذي شهده في فقرة قصيرة. وما نلاحظه هو أنّ كلامه عن الإسلام يستند إلى معلومات دقيقة استقاها من مصادر لم يذكرها، لعلّها تعود إلى مجال خصب هو الاستشراق الألمانيّ. إليكم هذه الفقرة: «يجب على كاتب هذه السّطور أن يقرّ آسفاً بعجزه عن تقديم مثال آخر غير هذا المثال الوحيد [أي اليهوديّة]، وعدم كفاية معارفه في هذا الموضوع لمواصلة البحث. إنّ معارفه المحدودة تسمح له فحسب بأن يضيف أنّ تأسيس الدّيانة المحمّديّة يبدو له وكأنّه تكرار مختصر لتأسيس الدّيانة اليهوديّة، واقتداء بها. ويبدو بالفعل أنّ النّبيّ اعتزم في الأوّل أن يكيّف اليهوديّة بأكملها لنفسه ولشعبه. وقد أدّى استرداد الأب الأصليّ الأكبر والوحيد عند العرب إلى حدوث تسام لا نظير له في الوعي بالذّات، وأدّى هذا التّسامي إلى تحقيق نجاح دنيويّ، ولكن هذا النّجاح استنفد

(١) S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986, préface de Marie Moscovici.

[وقد ترجمنا الشّاهد المذكور لاحقاً من الفرنسيّة].

قواه في الوقت نفسه. فقد أبدى اللّه اعترافاً بالجميل نحو شعبه المختار أكثر ممّا أبدى يهوه نحو شعبه. ولكنّ التّطوّر الدّاخليّ للدّيانة الجديدة سرعان ما توقّف، ربّما لأنّ ما ينقصها هو العمق الذي أنتج في الحالة اليهوديّة مقتل مؤسّس الدّيانة.»

مهما كانت هذه الافتراضات مختصرة، فإنّها بليغة المدى في ما تعلّق بالتّفكير في الإسلام. فمن جهة أولى ينزّل فرويد هذا التّأثير في إطار عامّ هو نظريّته عن الدّين، من حيث علاقته بمسألة مركزيّة هي مسألة الأب. وهذا التّنزيل يتمّ عبر مفهوم التّكرار (Wiederholung)، وهو غير إعادة الإنتاج أو الاجترار (Grübelzwang). إنّ ظاهرة التّكرار في التّحليل النّفسيّ يُنظر إليها حسب سجلّين مختلفين. ففي المستوى الرّمزيّ، يَفترض مبدأ اللّغة استعمال العلامات نفسها. فنظراً إلى أنّ الكلمات نفسها يمكن أن تنتج دلالات جديدة، يمكن أن نقول إنّ التّكرار ينتج الاختلاف. والمستوى الثّاني الذي تتنزّل فيه قضيّة التّكرار هو اللّقاء مع واقعيّ يستحيل ترميزه. ويكون هذا في حالة الصّدمة، فالتّكرار النّاتج عنها يهدف إلى التّحكّم فيها، وهو دليل على فشل في إدماجها في الحياة النّفسيّة وفي تجاوز الحدث الذي لا يطاق. إنّه إذن محاولة غير مجدية تؤول إلى ألفة العود على بدء. وهذه العودة هي التي جعلت فرويد يهتدي إلى مفهوم «الدفع الغرائزيّ للموت». فالتّكرار إذن، يمكن أن يعود إلى القفزة المبدعة، كما يمكن أن يعود إلى نقيضها، أي إلى ما يقف دون الانطلاق الحيويّ.

ومن ناحية ثانية، عندما يستعمل فرويد مفهوم «الاقتداء»، فإنّه يعود إلى إحدى أطروحات الاستشراق الأوروبّيّ في تلك الفترة، وهي أطروحة تتعلّق بتأثير اليهوديّة في تأسيس الإسلام، وتتناقض مع تيّار آخر يرجّح وجود تشابه بين المسيحيّة وهذا الدّين في بداياته. إنّ تاريخ الأفكار الأوروبّيّة عن الإسلام باعتباره اقتداء، أي باعتباره خالياً من «الخاصّ الخالص» تاريخ حافل. هذه الأفكار في صيغتها الأكثر راديكاليّة تربط بين انعدام الخصوصيّة الأصليّة في الإسلام وميل مؤسّسه إلى تملّك ما ينتمي إلى الأديان الأخرى، ومن هنا ظهرت تيمة التّدليس والرّسول الكاذب واطّردت على مدى التّاريخ. فالدّين التّوحيديّ الأخير قد دخل

منذ ظهوره في صراع مع الأديان التي سبقته، وهو ما جعل دعوة مؤسّسه تتمحور في البداية حول إرث الإيمان الأوّل، إيمان إبراهيم، بحيث أنّ الإسلام لا يعدو أن يكون استرداداً لهذا الإيمان، بعد أن حرّفته ونسيته اليهوديّة والمسيحيّة. كانت العودة إلى إبراهيم شعار إعادة التّأسيس المحمّديّ، وهي عودة تقدّم نفسها على أنّها نهاية التّوحيد وخاتمته التي تلحق أوّله بآخره. ولكنّنا سنرى أنّ للامتلاك الأصليّ قصّة قديمة في التّوحيد. إنّه موجود منذ «التّكوين»، في صلب الأسرة الأبويّة، ومن خلال الدّراما التي جمعت بين إبراهيم وسارّة وهاجر. هنا تكمن مسألة هبة الأصل، واقتسامه، وامتلاكه واسترداده، وهذه هي الأمور التي سنهتمّ بها هنا. كلّ مناورات الكتابة والقراءة في التّوحيد، لدى كلّ الأطراف وفي كلّ الأزمنة وحتّى يومنا هذا لم تكفّ عن الدّوران حول هذه النّقطة: اللّهج بالأصل الخاصّ الخالص، وبامتلاك الأصل ونقاوته، وبـ«أصليّته» وبكارته. ولكن ألسنا نجد في كلّ هذا أحد رهانات «موسى الإنسان والتّوحيد»، إذ يبيّن فيه فرويد أنّ مؤسّس اليهوديّة مصريّ غريب عن الشّعب العبريّ؟ ففي الأصل، لا يوجد الخاصّ الخالص.

والملاحظ أنّ فرويد، وهو يردّ تأسيس الإسلام إلى عمليّة امتلاك لليهوديّة، فإنّه في «موسى الإنسان» ذكر مرّتين أطروحة ماير Meyer حول الاقتراض الأصليّ الذي قامت به القبائل اليهوديّة، أي اقتراضهم من العرب إلههم: «تبنّت القبائل اليهوديّة في هذا المكان (في الجزيرة العربيّة) عبادة إله يسمّى يهوه، هو على الأرجح إله القبيلة العربيّة المجاورة للمدينيّين. ومن المرجّح أيضاً أنّ قبائل أخرى مجاورة كانت تعبد هذا الإله.»[٢]

الامتلاك الأصليّ والمحاكاة والتّكرار، تمثّل في مجملها الإشكاليّة المعقّدة التي تطرحها ملاحظة فرويد العابرة عن الإسلام. إنّها مسألة ذات أهمّيّة بالغة، وهي تتعلّق ببزوغ الأنظمة الرّمزيّة وظهور الحضارات في علاقة كلّ واحدة بالأخرى، وفي انتقالها من أصل إلى آخر. ويمثّل «موسى الإنسان» من هذه

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٢، ولفرويد عودة إلى هذه الفكرة ص ١٤٢.

النّاحية محاولة للتّفكير في تعدّد النّشآت وفي انبثاق الأثر نفسه مع ذلك ومهما كانت الأزمنة والأمكنة: «ظهور الأصل وانبثاقه المتكرّر» هو الصّياغة الممكنة لهذه المسألة. وعلينا أن ننزّل في هذا السّياق الجانب الأخير من كلام فرويد عن الإسلام: «وقد أدّى استرداد (Wiedergewinnung) الأب الأصليّ الأكبر والوحيد عند العرب إلى حدوث تسام لا نظير له في الوعي بالذّات، وأدّى هذا التّسامي إلى تحقيق نجاح دنيويّ، ولكن هذا النّجاح استنفد قواه في الوقت نفسه.»

تتكوّن كلمة Wiedergewinnung من Gewinnung وهي تدلّ على الحصول، والرّبح، والأخذ، وWieder، وهي تعني أيضاً، مرّة أخرى. Wiedergewinnung إذن تعني بصفة دقيقة الاسترداد وإعادة الأخذ، أي أنّها تدلّ على رهان الامتلاك المتكرّر، وهو ما يفترض انقطاعاً ثمّ عودة إلى ما كان للنّفس أو لشخص آخر. والظّرف الذي يعني «مرّة أخرى»، ويدلّ على فكرة التّكرار أو وجود الملحق يوجد في المفهوم الفرويديّ الذي يترجم بالتّكرار: Wiederholung وفي Wiederholungszwang المترجم بـ«إلزاميّة التّكرار».

هذه الفرضيّة المتعلّقة بالأب الأصليّ في مؤسّسة الإسلام تهمّنا إلى أبعد الحدود. إنّنا لا نعتبرها حلاً لإشكال، بل إثارة للتّفكير في مسألة الأب في الإسلام من حيث علاقتها بالأديان التّوحيديّة الأخرى. نحن مدعوّون إذن إلى أن نخوض تجربة مع فرويد، هي تجربة امتحان الفرضيّة التّالية: «أدّى استرداد الأب الأصليّ الأكبر والوحيد عند العرب. . إلخ.» فعلى أيّ نحو كان الاسترداد Wiedergewinnung ممكناً؟ كيف استردّ مؤسّس الإسلام الأب الأصليّ، وهو ينحو نحو الأديان التّوحيديّة السّابقة؟ كيف التّوفيق بين استرداد الأب الأصليّ، وهو الصّورة الأسطوريّة التي تمثّل المتعة بلا حدود وإله القانون التّوحيديّ؟ ألا يتناقض فرويد مع أطروحته المتعلّقة بأصل المجتمع وأصل الرّوحانيّة؟ استحضار صورة الأب البدائيّ الموجودة في الطّوطم والتّابو[٣] لتفسير منشإ الإسلام يضعنا

(٣) [يشير الكاتب إلى أسطورة «الرّهط البدائيّ»، وحسب هذه الأسطورة التي استنبطها فرويد يثور الأبناء في الرّهط البدائي على الأب الذي ينفرد بكلّ النّساء ويتمتّع بسلطة مطلقة، فيقتلونه، =

أمام خيارين: إمّا أن يكون الإسلام خالياً من صورة الأب الرّمزيّ، وعندها فإنّ مفاهيم «النّجاح» و«الزّمن» و«التّوحيد» ليس لها معنى. وفي هذا الصّدد علينا أن نذكّر بأطروحة هيجل التي يردّ فيها سرعة تحوّل الإسلام إلى «امبراطوريّة» إلى الدّرجة العالية التي عليها «التجريد في مبدئه»، وإلى ما في ضميره من «حدس عال بالوحدانيّة»(٤). إنّ التّجريد يفترض بالضّرورة انسحاباً للشّيء وتطهيراً للخيال المرتبط بتصوّر الله. والخيار الثّاني يتمثّل في القول ببقاء الأب الأصليّ حاضراً في كلّ موضع من المنظومات الرّوحيّة، وفي بقائه حاضراً من خلال التّعارض المستمرّ داخل هذه المنظومات بينه وبين الأب الرّمزيّ، والصّراع الدّائم بين الإله المكفهرّ والإله المتسامي. وفي هذه الحالة، فإنّ الإسلام غير مختلف عن الأديان الأخرى، لذا علينا أن نتفحّص الفترات التّاريخيّة التي يحتدّ فيها هذا التّعارض، وترجح كفّة إحدى الصّورتين على الأخرى. ويمكن أن نقول إنّ الإمبراطوريّة الإسلاميّة العالميّة قد أنتجت في هذا المجال الخير والشّر والأفضل والأسوأ. وحتّى المسيحيّة التي يرى فرويد أنّها الدّيانة الأقرب إلى الاعتراف بقتل الأب، قد شهدت هذه الأطوار والتّقلّبات. فالإله الحاضر الفاعل في محاكم التّفتيش المقدّسة مثلاً لا يتّسم بالتّسامي. وهذا شأن إله الجماعة الإسلاميّة المسلّحة والطّالبان في الإسلام المعاصر. ويمكن أن نقول إنّ العهد القديم يدلّ على وجود الصّورتين في صراعهما المستمرّ المعتمل داخل الشّوق البشريّ. ولعلّنا نقف هنا على الرّهان الأساسيّ في التّكرار التّوحيديّ، وفي نسخه المختلفة التي تصطدم في علاقته بالواحد بمستحيل يصعب ترميزه بأكمله.

هناك تفسير آخر للصّعوبة التي واجهها فرويد بشأن الإسلام، فجعلته يلجأ إلى حلّ الأب البدائيّ. فالإسلام منذ بدايته، وخلافاً لليهوديّة والمسيحيّة، يجعل اللّه بمعزل عن منطق الأبوّة. فالقرآن يبدي حرصاً خاصّاً على إبعاد تصوّر اللّه عن

= ويؤسّسون الرّابط الاجتماعيّ استناداً إلى تأثّمهم المشترك. وهذا الأب الذي يستمتع بكلّ النّساء هو الأب الخياليّ أو الأصليّ، وهو غير الأب الرّمزيّ الذي يحدّ من المتعة ويحرس القانون. المترجمة]

(٤) G.W.F. Hegel. *La Raison dans l'histoire*. Paris. 10/18. 1965. p293.

الإحالة إلى الأب، ولو من النّاحية الرّمزيّة. بحيث يقوم الإعلان عن وحدانيّة اللّه على إبطال صارم لكلّ ولادة أو أبوّة. ففي السّورة التي تحمل اسم «الإخلاص» (السورة١١٢) تمّ تأكيد الطّبيعة الإلهيّة بهذه التّعابير الصّارمة:

«قل هو اللّه أحد، اللّه الصّمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤاً أحد.»

فالمشكل إذن هو التّالي: كيف يمكن أن نفكّر في مسألة الأب بالنّسبة إلى دين ليس اللّه فيه أباً؟ وتبعاً لهذا فإنّ الكشف عن وضعيّة الأب في الإسلام سيجعلنا ملزمين بتوضيح التكرار التّوحيديّ الإسلاميّ، وقد قام على أخذ الموادّ المتوفّرة في الأديان السّابقة، مع إنتاجه للاختلاف في إطار ما تعتبره النّظريّة الفرويديّة نشأة للرّمزيّة وللرّوحانيّة.

تكوين الأب، هبة المكان

إذا كان بالإمكان طرح مسألة استرداد الأب الأصليّ في الإسلام، فإنّ هذا الأب يتطابق ولا شكّ مع صورة إبراهيم، الأب الذي يضعه التّوحيد في مقدّمة أرشيفه[(٥)]، وسنسمّي هذا الأب «أب- التّكوين». وعلينا أن نلفت الانتباه فعلاً إلى أنّه يتعذّر علينا فهم نشأة الإسلام بمعزل عن هذه الصّورة، وعمّا ترتّب عنها من حيث إشكاليّة الأصول. إنّما فتح نبيّ الإسلام باب «الواحد» «الأكبر» عن طريق أب-التّكوين هذا. والدّعوة المحمّديّة، كما يبيّن ذلك النّصّ القرآنيّ في سياقات كثيرة ترتبط بالتّكوين الإبراهيميّ عن طريق ثلاث وظائف:

- التّسمية، فرسول الإسلام يطلق على إبراهيم اسم «المسلم» قبل الإسلام: «هُو [أي إبراهيم] سمَّاكُم المُسلمينَ من قبلُ وفي هذا ليكونَ الرّسولُ شهيداً عليكم...» (الحج، ٢٢/ ٧٨). وتفيد لفظة «المسلمين» هنا الخضوع إلى إله إبراهيم الواحد، والإذعان إلى قانونه، والاستسلام إلى إرادته، على نحو ما بيّنه إبراهيم.

(٥) ولذلك ترجم أندريه شوراكي «التكوين» بـ Entête [أي الرأس أو العنوان]
André Chouraqui, Paris, J.-C. Lattès, 1992.

- النّسب الأبويّ: فقد عرّف محمّد الإسلام باعتباره خاتمة للتّوحيد، وباعتباره عودة إلى «مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» (الحجّ، ٢٢/ ٧٨)، ولهذا يمكن أن نقول إنّ الإسلام يحدّد نفسه منذ البدايات على أنّه دين العودة إلى أب-التّكوين.

- التّرسيخ الطّقوسيّ: فالإسلام باعتباره أحد الأديان التّوحيديّة الثّلاثة ينفرد بجعل الأضحية الإبراهيّميّة ذكرى يتمّ إحياؤها بفريضة طقوسيّة سنويّة يقوم فيها ربّ الأسرة بالتّضحية بكبش الفداء. وتمثّل هذه التّضحية عنصراً رئيسيّاً في تكوين المركّب الأبويّ في الإسلام، بما أنّ العدول عن قتل الابن ممشهد وممسرح على الدّوام. ويمكن أن لا نعتبر هذا الطّقس مجرّد إحياء لذكرى، بل أن نرى فيه تحييناً للعدول عن قتل الابن وعهداً.[٦] ولئن كانت مشهدة هذه التّضحية، واستحضارها بالمعنى المسرحيّ للكلمة[٧] يذكّران بالإقلاع عن قتل الابن، فإنّهما يستدعيان في الوقت نفسه أصل التّضحية، أو السّبب الذي جعلها تتأسّس باعتبارها إقلاعاً عن فعل أمر. فالإقلاع عن قتل الابن وتكراره يدلاّن على ثبوت الرّغبة في قتله.

وإذا كان أب-التّكوين غير الأب الأصليّ، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ النّظام الرّوحيّ والرّمزيّ الذي يرسيه الأب الأصليّ قائم على الزّهد في المتعة التي لا حدود لها والاعتراف بالآخريّة الجذريّة للآخر. والجميع يعلم كيف تصوّر القصّة التّوراتيّة على نحو مؤثّر جهود إبراهيم من أجل تأسيس الصّورة المتضادّة للأب الأصليّ ولقدرته الواسعة الخياليّة، إلى أن أفضى الأمر إلى الختان والعهد. ولكن أليست رغبة إبراهيم في النّأي بنفسه عن الأب الأصليّ، أليست رغبته هذه تفصح لنا بنفسها عن العواطف المتّصلة به باعتباره أباً عتيقاً، مثالنا على ذلك مشهد الاستبدال الأضحويّ الذي يؤسّس ميثاق الإقلاع عن قتل الابن؟ إنّ أب-التّكوين مسكون إذن بشبح الأب الأصليّ من حيث يعتبر أب- التّكوين نفسه ثمرة انتصاره على الأب الأصليّ. فهذا دعامة للكتابة الأصليّة لذاك.

وفي الجملة، فإنّ أب-التّكوين يبيّن تكوين الأب، باعتباره انفصالاً عن الأب

---

(٦) سنعود مرّات إلى هذه النّقطة، وخاصّة في القسم المعنون بـ«الأضحية والتّأويل».

(٧) [ترجمة تقريبيّة لـ actus]

الأصليّ. ويمكن أن نقدّم فرضيّة مفادها أنّ هذه الصّورة التّكوينيّة للأب ضروريّة من أجل معقوليّة الأب وكتابته وتناقله. فالكتابة المتعلّقة بإبراهيم والتي تبدو لنا فاعلة في هذا القسم من الكتاب المقدّس تؤدّي وظيفة توليد للأب، وعن هذه الوظيفة يمكن أن نقول إنّها تمثّل رهاناً أساسيّاً بالنّسبة إلى كلّ نصّ يريد الفعل في الفكر أو الثّقافة، لاسيّما خلال فترات الطّفرة الحضاريّة. وما نروم مقاربته في هذا البحث هو هذه الوظيفة كما انتقلت من النّصّ التّوراتيّ إلى النّصّ القرآنيّ.

يمكن أن يسمّى إسماعيل أباً عند العرب، إذا ما اعتبرنا أنّ هذا الاسم يفتتح عهداً لشيء ما يفترض أنّه عربيّ. نجد هذه البداية في قصّة التّكوين، عند الحديث عن الحلقة الدّراميّة التي يطرد فيها إبراهيم هاجر وابنها إسماعيل إلى الصّحراء بتحريض من سارّة، إذ أرادت أن يكون الميراث لابنها إسحاق وحده. وفي اللّحظة التي وصل فيها التّرك إلى أوجه، وكاد فيها الطّفل إسماعيل يموت عطشاً، جعل الإله هاجر ترى عين الماء التي أنقذتهما من الهلاك. وهنا يظهر الوعد الإلهيّ: «سأجعله أمة عظيمة». قبل هذا الوعد كان إسماعيل طفلاً باكياً، تركه أبوه في الصّحراء، فهو على شفا الهلاك عطشاً. وفي لحظة التّلفّظ بالوعد، تحوّل إسماعيل إلى أب لأمّة آتية. فعْل الوعد ليس نافذاً في المستقبل الذي يهفو إليه فحسب، بل إنّه نافذ في اللّحظة التي أُطلِق فيها، لأنّه يولّد قطيعة ينفصل عبرها الطّفل عن أبيه الذي تركه. نهض إسماعيل وعوفي، وانطلق إلى مصيره الخاصّ. مصيره هو أن يكون ابنا-أباً قوميّاً، معتمداً في ذلك على الوعد باعتباره هبة من سلطة أصليّة. ولكنّ هذه الهبة ليست ممكنة إلاّ إذا تركت الذّات عرضة إلى الموت أو المجهول. ولنقل على وجه التّحديد إنّ هبة الوجود تفترض الموجود المتروك.

الهبة والتّرك، لهاتين الكلمتين دور في الأساس الأنتولوجيّ التوحيديّ للأب والابن، والمآل المشجي لجدليّتهما. في ترابط الحبّ والموت ينكشف انحدار كلّ منهما من الآخر: بما أنّ التّرك لا يوجد دون حبّ، وبما أنّ التّرك الجذريّ لا يوجد إلاّ عند الموت.[٨] إنّ صيحة المسيح: «إيليا، إيليا لماذا تركتني؟» ربّما لا

(٨) تمرّ بخاطري الصّفحات الجميلة التي كتبها جان لوك نانسي: «الموجود المتروك» =

تكون نداء يطلب معرفة السّبب بقدر ما هي صرخة متمزّقة أمام لغز التّخلّي الأبويّ (الربّانيّ في المسيحيّة) الذي لا يتجلّى فيه الفضل إلاّ في إهاب القسوة.(٩)

إذا كان نهوض الابن في اليهوديّة يتمّ بإنقاذ الأب للابن وهو على أبواب التّضحية به، وإذا كان نهوض الابن في الإسلام يتمّ بوضع حدّ لتيهه صحبة الأمّ، فإنّ حال المسيح وهو يموت ويبعث من جديد تظهر فيها الجدلنة(١٠) المطلقة للتّرك وللنّهوض حسب منطق التّجاوز l'Aufhebung(١١)، بما أنّ الأمر يتعلّق بتخطّ لحاجز الموت من أجل أن يتجلّى الانتماء المشترك للأب والابن.

«. . . ما لك يا هاجر؟ لا تخافي لأنّ الله قد سمع لصوت الغلام حيث هو، قومي احملي الغلام وشدّي يدك به، لأنّي سأجعله أمّة عظيمة. (سفر التّكوين، الإصحاح ٢١/ ١٧-١٩). هذه الفقرة من سفر التّكوين تشير إلى هبة مزدوجة للمكان. فبينما يفتح السّماع الإلهيّ مكاناً في فضاء الصّحراء يتمّ فيه إنقاذ الابن من الموت، يأتي العهد ليقف في وجه امّحاء الذّاكرة، فيستشرف مكاناً في الزّمان، مكاناً يوجّه إليه الابن المؤهّل لأن يكون أباً- قوميّاً. وانطلاقاً من هذا العهد، حفظ التّقليد اليهوديّ والتّقليد المسيحيّ ثمّ الإسلاميّ ذاكرة إسماعيل باعتباره جدّاً للعرب، إلى حدّ أنّ النّسبة إليه («الإسماعيليّون») أصبحت مرادفاً للعرب. أمّا المكان الذي انبثقت منه عين الماء، فقد رأى فيه السّرد الإسلاميّ موقع بناء الكعبة نفسها.

= Jean-Luc Nancy, « L'être abandonné », *L'Impératif catégorique*, Paris. Flammarion, 1983, p141-153.

(٩) يقترح هنري ميشونيك Henri Meschonnic التّرجمة الموالية للجملة: «إلهي، إلهي إلى م تركتني؟» « Mon Dieu mon dieu à quoi m'as tu abandonné ? ». فأداة «إلى م» تغيّر دلالة التّرك بصفة تامّة، لأنّ الأمر لا يتعلّق فيها بمطالبة الأب بتقديم السّبب، بل بسؤال عن المصير المبهم: برنامج كلودال، جان دارك في المحرقة

Programme Claudel, *Jeanne d'Arc au bûcher*, Opéra de Paris-Bastille, Novembre 1992.

(١٠) [ترجمة لـ dialectisation].

(١١) مفهوم مركزيّ في التّفكيك عند درّيدا:

Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

أصل الإسلام إذن هو هذا السّماع الفاتح. وهذا الأصل قد انطلق من أصل الآخر أو كتابته. وبما أنّ محمّداً اعتقد أنّه المخاطب بهذه الرّسالة، فإنّه أسّس الإسلام بعد فترة طويلة باعتباره إيماناً بإله حاضر في الأصل بتقبّله الصّوت الطّفوليّ المعبّر عن أقصى شدائد التّرك والجزع المنجرّ عنه. هنا يكمن مصدر من مصادر الدّين. إنّ وضعيّة الآخريّة في الإسلام محكومة بالصّوت، بالحرف-الصّوت الذي يوجد في اشتقاق اسم إسماعيل، أي الإله يسمع، ولذلك فإنّ من أسماء اللّه في الإسلام «السّميع». فالأب يحمل إذن اسم ما سمعه الآخر.

إنّ مقاربة مبدإ الأب في أصله يجب إذن أن تقلّب الوجوه الكثيرة للأب وتنظر في ما بينها من علاقات لا يمكن أن تكون خطّيّة أو ثابتة، بل هي بالأحرى لعبة تحوّلات في امتلاك الأب. يوجد إبراهيم في أعلى شجرة النّسب التّوحيديّ، وهو أب ولّد من نفسه أباً نتيجة قدرته على الانفصال عن صورة الأب الأصليّ التي تتّسم بالطّغيان والبطش. إنّه هو أب-التّكوين الذي يستحضر شبح الأب الأصليّ ويذكّر به لأنّه أقلع عن القتل. ولكنّ إبراهيم لا يمكنه أن يكون أباً بدون الابن الذي يحوّله إلى أب. ولهذا فإنّ قصّة التّكوين بأكملها تدور حول تصويره في وضع انتظار، انتظار أبوّة موعودة طال انتظارها. إنّ انتظار الابن جزء من تكوين الأب، لا سيّما إذا أدّى ذلك إلى اتّخاذ تدابير مصيريّة، وإلى دراما تبيّن في الوقت نفسه ولادة الابن، وتولّد الأب نتيجة مجيء الابن. وبما أنّ ما وعد به إله التّوراة إبراهيم هو الذّرّيّة، فإنّ الأب يحدّد بغايته، ومن الواضح أنّ هذه الغاية قوميّة، بما أنّ كلاًّ من الابنين، إسحاق وإسماعيل أصبح أباً لأمّة.

الأب من حيث هو ترجمة

إذا كان القوميّ والبُنوّيّ[١٢] مرتبطين ارتباطاً وثيقاً مؤدّياً إلى تكوين الأب، فإنّ كتابة هذا التّكوين انطلاقاً من الابن يتطلّب سلطة أخرى وزمناً آخر. وهذا ما نجد له صدى لدى كاتب عقلانيّ من أهل القرن التّاسع الميلاديّ، هو الجاحظ.

(١٢) [ترجمة لـ filial]

يقول الجاحظ بفطنته المعهودة: «ولولا قول النبيّ (ص) إنّ إسماعيل كان عربيّاً ما كان عندنا إلاّ أعجميّاً، لأنّ الأعجم لا يصير عربيّاً، كما أنّ العربيّ لا يصير أعجميّاً، فإنّما علمنا أنّ إسماعيل صيّره اللّه عربيّاً بعد أن كان أعجميّاً بقول النّبيّ (ص).»[١٣]

ما انتبه إليه الجاحظ، هو طبيعة العمليّة التي تسمح بتأسيس الابن-الأب القوميّ، فهي عمليّة تحويل من الأعجميّ إلى العربيّ-ومن غير الخاصّ الخالص إلى الخاصّ ولا الخالص- لا تنبني إلاّ على قوّة فعل القول: «فإنّما. . . بقول النّبيّ (ص).» لا توجد إذن أبوّة طبيعيّة معطاة سلفاً، ولا يتعلّق الأمر بأيّ تصرّف في أمر مادّيّ. ليست الأبوّة الأصليّة سوى نتيجة لفعل القول الصّادر عن النّبيّ المؤسّس[١٤]، إنّها تحويل يتمّ عبر القول. كيف يمكن أن نعبّر عن عمليّة التّحويل هذه؟ ربّما استهوتنا تسميتها بـ«استعارة الأب-المؤسّس». ولكنّ المسألة ليست ستعاريّة فحسب، فهي لا تنبني على عمليّة استبدال داخل اللّغة الواحدة، بل إنّها تحقّق بالأحرى عبوراً للحدود الفاصلة بين شعب وآخر ولغة وأخرى. هذا القول لذي يحوّل الغريب ويمتلكه، أليس هو التّرجمة عينها؟ يتدخّل المؤسّس إذن عتباره أباً ثالثاً، أباً يترجم قصّة تكوين الأب والابن عن لغة أخرى لشعب آخر. نّه يؤسّس ترجمة امتلاكيّة.

كيف يمكن أن لا يتبادر إلى أذهاننا أنّ فرويد بنقله الختان والعهد من إبراهيم ى موسى، وبجعله موسى مصريّاً قد أنتج أصل الأب عن طريق عمليّة ترجمة؟ م يسمّ فرويد فعل التّأسيس ترجمة. إلاّ أنّه كاد يفعل هذا، بما أنّه خصّص فصل الأوّل من «موسى الإنسان»[١٥] ليبيّن أنّ اسم «موسى» صيغة عبرانيّة للكلمة

---

(١٣) الجاحظ، الرّسائل، تح عبد السّلام محمّد هارون، بيروت، دار الجيل١٩٩١، ط١، م١، ج٢/ ٢١-٢٢.

(١٤) هذا ما عبّر عنه عقبة نطاحي بـ«أثر إسماعيل» في محمّد. انظر: «إسماعيل أو انسحاب الحرف».

Okba Natahi, « Ismaël ou le retrait de la lettre », *Intersignes*, n° 1, 1990, p 38.

(١٥) وقد كان أوّل مقال صدر في مجلّة إيماجو Imago سنة ١٩٣٧.

المصريّة mosé، وهي كلمة تعني «الطّفل». لقد رمى بسهمه فأصاب المقتل إذ أراد أن يبرهن على أنّ الاسم الخاصّ للمؤسّس ليس اسماً خاصّاً بالعبرانيّين، بل هو ناتج عن التّرجمة. ولكنّ هذه التّرجمة ستكون منطلقاً لما اعتبره فرويد مهمّته في التّرجمة، وهي مهمّة الانتقال من الأسطورة إلى الميتاسيكولوجيا. ولذلك فإنّه عمد إلى القيام بسلسلة من عمليّات النّقل التي جعلته ينطلق من الطّفل الحامل اسم موسى إلى الصّورة النّفسيّة للطّفوليّ، ومن أسطورة ميلاد البطل إلى الرّواية الأسريّة المفضية إلى هذه التّركيبة التّاريخيّة عن صورة الأصل، وهي تركيبة يمكن مقاربتها على أنّها كتابة روائيّة.[١٦] ولعلّ الحقيقة التّاريخيّة بالنّسبة إلى فرويد هي المرجع المتنقّل من ترجمة إلى أخرى، من خلال صيرورة الطّفل الغريب أو الذي أضحى غريباً عن أسرته. وقد بدا التّخييل فضاء لكلّ عمليّات النّقل: يتّخذ موسى الإنسان هنا منزلة الرّواية التّاريخيّة كما أنّ فرويد اعتبر الطّوطم والطّابو في السّابق أسطورة علميّة. هذه العلاقة بين الطّفوليّ والغريب والتّخييل تعود إلى ترابط أساسيّ يتّصل بالمنزلة النّفسيّة للتّرجمة باعتبارها فعلاً أصليّاً. إنّها تحفزنا على أن نرى في الأسطورة الحديثة للنّفس في التّحليل النّفسيّ صنواً للتّرجمة.

ورغم جرأة ما قام به فرويد في هذا الصّدد، فإنّه لم يشعر بضرورة التّفكير النّظريّ في مسألة التّرجمة عندما تتعلّق بمسار تكوين الأصل، وبنشأة المؤسّسات ونظامها الرّمزيّ. ولهذا السّبب ولا شكّ، يبقى فرويد أسير وجهة نظر الاستشراق في مركزيّتها الأتنيّة، وهي وجهة نظر ترى في الإسلام اقتداء بدل أن ترى فيه ترجمة. هذه المهمّة المتمثّلة في التّفكير في التّرجمة باعتبارها مؤسّسة هي إحدى النّتائج التي يجب أن نستخلصها من آخر عمليّة قام بها فرويد[١٧]، أي جعل مؤسّس اليهوديّة غريباً عن شعبه.

ذلك أنّ ما فعله فرويد بشأن موسى يبدو عند التّحقيق ترجمة ثلاثيّة. أوّلاً

---

(١٦) كان أحرى بالعنوان الفرعيّ أن يكون «رواية تاريخيّة».

(١٧) انظر في هذا الصّدد ما كتبه جاك فليسيان في شرق المحلّل النّفسيّ:

Jacques Félician, *L'Orient du psychanalyste*, suivi d'un texte de Pierre Ginésy, Paris, L'Harmattan, 1995.

توجد رواية لقصّة موسى الإنسان في الأصل الآخر، الأصل المصريّ. ثمّ نظراً إلى أنّه غريب، فإنّ على المؤسّسة الموسويّة لليهوديّة أن تلجأ إلى ترجمة من المصريّة إلى العبريّة. فلماذا بقيت ضرورة هذه التّرجمة غير مفكّر فيها في التّحليل النّفسيّ؟ ورغم ذلك فإنّها بديهيّة كلّ البداهة، لأنّ الغريب إذا كان يوجد في الأصل، فإنّ ما لا مناص منه هو مبدأ امتحانه في اللّغة وهو التّرجمة، التّرجمة التي تصبح صنواً للمؤسّسة.(١٨)

أمّا التّرجمة الثّالثة، فهي التي تحجب الأولى والثّانية: التّرجمة المخصوصة التي يقوم بها التّحليل النّفسيّ، والتي تتمثّل في ترجمة موسى إلى لغة الميتاسيكولوجيا المتحدّثة عن مقتل الأب. ذلك أنّ مقتل الأب لدى فرويد يمثّل العامل الكونيّ في ترجمة الميتافيزيقا إلى لغة الميتاسيكولوجيا، بما أنّ الميتافيزيقا التي يقوم عليها الدّين تنكر مبدئيّاً مقتل الأب وتكبته. ولكن ألا تتضمّن التّرجمة حكماً بالموت، بما أنّها تتطلّب بالضّرورة قضاء على الجسد الحرفيّ للّغة المنطلق وانبثاقاً للمترجم في الجسد الحرفيّ للغة الوصول؟ إنّ ترجمة الأب باعتبارها مسار امتلاك تعني أنّ الأب يموت عند الأصل وهو ينتقل من لغة إلى أخرى.(١٩) ألا يتعلّق الأمر هنا بحدث من أحداث الأصل: ترجمة تمنح للأب الميّت ضريحاً في جسد آخر للحروف؟ من خلال هذا الزّواج الخارجيّ للّغة الذي هو التّرجمة، تتوالد الأصول ويخرج بعضها من بعض إلى ما لا نهاية له.

عندما أكّد الجاحظ أنّ إسماعيل أصبح الأب نتيجة عمليّة امتلاك لغير العربيّ وتحويل له إلى عربيّ، فإنّه سلك طريقاً معاكساً لطريق رجال الدّين الذين يريدون الإمساك بالأب كما هو، والإبقاء عليه كما هو في حدّ ذاته منذ البداية. أراد الجاحظ ضمنيّاً أن يقيم عمليّة الانتساب والانضمام المحمّديّة على قول هو ترجمة

---

١٨) هذا ما يفيده كتاب أنطوان برمان منذ العنوان، وهو محنة الغريب
Antoine Berman, *L'Epreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.

١٩) يمكن أن نقارب في هذا الاتّجاه قصّة عبد الكبير الخطيبي البديعة: حبّ مزدوج اللّغة:
Abdelkébir Khatibi, *Amour bilingue*, Fata Morgana, 1983.
إنّها قصّة الابن المتروك، إثر الموت المزدوج اللّغة للأب.

امتلاكيّة. وعلى مستوى المؤسّسة الرّمزيّة، علينا أن نفكّر في محنة التّرجمة باعتبارها مسار إحلال للأب في لعبة حداد ضروريّ للمؤسّسة. ويبدو لي أنّنا نجد في رسالة القدّيس بولس إلى اليهود (اسمه اليهوديّ سول Saul)، عمليّة ترجمة مفتتحة للمؤسّسة المسيحيّة، لاسيّما أنّ هذا القدّيس يخاطب قومه الأصليّين باليونانيّة. ولنذكّر أيضاً بأنّ أنطوان برمان Antoine Berman بيّن كيف قام لوتر Luther بعمل تأسيسيّ عندما ترجم التّوراة إلى الألمانيّة[٢٠]. فما سمّاه بـ«السّلطة التّاريخيّة للتّرجمة»، يمكن أن نجد آثاره عند ظهور الإسلام. والأكيد هو أنّ للرّسول المؤسّس للإسلام وعياً حادّاً بهذه المسألة، بما أنّ القرآن يؤكّد: «ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصّلت آياته، آعجميّ وعربيّ...»[٢١]

ولكنّ التّوحيد يمحو التّرجمة الأصليّة للأب من مفاهيمه، ويقيم صرح الأبوّة والأصل على بكارة الهويّة ووحدة الجوهر: أب-التّكوين (وهو عماد هيكل الأب الأصليّ)، والأب القوميّ (الابن)، والأب المترجِم (القارئ) يرتبط كلّ بالآخر ويندرج كلّ في الآخر طرداً وعكساً. كما أنّ البناء الميتافيزيقيّ للنّسب الأصليّ يقدّم نفسه على أنّه خاصّ خالص في كلّ خطوطه، فهو أحاديّ اللّغة، مقتصر على نفسه، طاهر بلا دنس، أحاديّ الجنس. إنّ مفهوم الأب الأصليّ لم يمكّن التّحليل النّفسيّ إلاّ من قطيعة جزئيّة مع هذا التّفكير التّيولوجيّ في الأصول. وما يمكن أن نقوله في شأن دراسة الرّواية الإسلاميّة لقصّة الأب، هو أنّها لا تجعلنا نطرح مسألة التّرجمة التي لا مناص منها فحسب، بل تجعلنا كذلك نكتشف عمليّة النّقض الذي تعرّضت إليه شجرة النّسب التّوحيديّ نتيجة وجود صورة هاجر، هاجر التي تخرج إلينا من بين السّطور، والتي تعكّر صفو الأبوّة الأصليّة وتصوّرها الثّلاثيّ، أي القائم على أب-التّكوين والأب القوميّ، والأب المترجِم.

إنّ صورة هاجر تظهر منذ بدايات التّوحيد، وعلى وجه التّحديد عند كتابة هذه البدايات، تظهر في قلب أسرة البطريرك، لتحدث داخلها تمزّقاً لا سبيل إلى

---

(٢٠) المرجع المذكور، الفصل الأوّل، وهو بعنوان «لوثر والتّرجمة باعتبارها تأسيساً».

(٢١) فصّلت، ٤١/ ٤٤.

درئه. إنّ البعد النّقضيّ الذي تحمله صورة هاجر في ما تعلّق بالتّفكير في الأصول بقي غير مفكّر فيه في التّراث المتراكم من الشّروح على النّصوص التّوحيديّة، ومن التّأويلات الفلسفيّة والتّحليلنفسيّة للدّين، بسبب الاقتصار في ما يخصّ هذه الصّورة على المظاهر الحكائيّة للقصّة كالغيرة النّسائيّة، ونفي هاجر وابنها إلى الصّحراء، وبسبب الاستمرار في الحطّ من شأن هذه الأمَة والإعلاء من شأن الأسياد ونقاوتهم الرّوحيّة. ورغم ذلك، فإنّنا بمجرّد أن نتأمّل قصّة التّكوين من حيث إمكانيّة الموجود-الأب، ومن حيث أنّها ليست معطى بل نشأة، فإنّ حضور هاجر يكشف لنا عن أهمّ مشكل يطرحه حدوث الأب: إنّه مشكل الأصل باعتباره أزمة هبة، ومأزق متعة. ولكن، لكي نقترب من هذه المسألة، علينا أن نغيّر وجهة النّظر، أي أن ننتقل من وجهة نظر الأسياد التي سادت إلى الآن، إلى قراءة لنشأة التّوحيد انطلاقاً من هاجر.

٢ - التّكوين
انطلاقاً من هاجر

لنتّجه صوب الأرشيف التّوراتيّ، مع العلم أنّ الأرشيف غير الذّاكرة، وأنّ درّيدا هو الذي نبّهنا إلى الجدوى من التّمييز بينهما[١]، بل سنرى أنّنا لن نتمكّن من فهم ما تمّ نقله من قصّة التّكوين إلى الإسلام إذا أغفلنا هذا التّمييز.

يقصّ سفر التّكوين حكاية هاجر على حلقتين. الحلقة الأولى تتحدّث عن هروبها ثمّ عودتها إلى سيّدتها بأمر من الملاك، والثّانية تمشهد طرد أبرام[٢] إيّاها وخروجها إلى الصّحراء صحبة ابنها إسماعيل.

مأزق الهبة

تقدّمت السّنّ بساراي [سارّة][٣] ولم تخلّف لأبرام [إبراهيم] عقباً. أبرام له من العمر ستّة وثمانون عاماً وما زال ينتظر تحقيق وعد الإله إيّاه بذرّيّة وافرة. وعندما يئست ساراي من الإنجاب أشارت إلى أبرام بأمتها هاجر عساها تنجب له

---

(١) عمّق درّيدا تفكيره في مفهوم الأرشيف بربطه ربطاً وثيقاً بالتّحليل النّفسيّ، وبكتاب فرويد خاصّة: موسى والتّوحيد:

Jacques Derrida, *Mal d'archives*, Paris, Galilée, 1995.

(٢) [نطلق على إبراهيم اسم أبرام، وعلى سارّة اسم «ساراي»، وهما الاسمان اللذان استُعملا في التّرجمة العربيّة للتّوراة، إلى أن نصل إلى العهد الذي تغيّر به اسم أبرام إلى «إبراهيم» و«ساراي» إلى سارّة، وهذا الاستعمال يتلاءم مع استعمالات مؤلّف الكتاب نفسه. المترجمة]

(٣) ساراي في الكتاب المقدّس، وقد احتفظنا بالصّيغة المعرّبة لاسمها. (المترجمة).

طفلاً. هاجر أمَة مصريّة ذكر الشّرّاح في الأوّل أنّها كانت لفرعون، وأنّ فرعون هو الذي وهب ساراي إيّاها، (٤) عندما أرجع ساراي إلى أبرام. وذلك أنّ أبرام عندما أقام بمصر، خشي على نفسه أن يُقتل من فرط جمال ساراي وأن تفتك منه، فأوهم المصريّين بأنّها أخته وسلّمها إلى فرعون. (٥) وعندما علم فرعون بالأمر، أرجع ساراي وخادمتها إلى أبرام، فسار أبرام بهما إلى بلاد كنعان.

لنعد على بدء. هذا رجل يهب رجلاً آخر زوجته، وهذا الآخر يعيد هبته إليه، واهباً مع الزّوجة امرأة أخرى. وعندما عجزت الزّوجة عن هبة زوجها طفلاً، وهبته المرأة التي وهبها إيّاها الرّجل الآخر، حتّى تهبه هذه الخادم ما لم يهبه الوهّاب (يهوه) بعد. الباعث على العجب في هذه القصّة ومنذ الوهلة الأولى هو أنّ هاجر توجد في آخر سلسلة من الهبات، وردود الهبات والاحتجاز، وهي كلّها تدور بين الأسياد والملاّك، وتفضي إلى وضعيّة هذين الزّوجين العجوزين الرّاغبين في الإنجاب. ثمّ يُطلب من الأمة أن تقدّم الهديّة التي تنهض بالبطريك، ففي حال غيابها لا أب ولا أصل ولا ذاكرة. وعلينا أن نتساءل عن السّبب الذي يجعل الأرشيف التّوحيديّ يضمّن أوّل كتاب من إنتاجه حديثاً عن مأزق الهبة، وكتابة مفادها أنّ مستقبل الأصل لولا رحم هذه الأمة لم يكن بالإمكان افتتاحه.

يضع سفر التّكوين هذا الكلام على لسان ساراي وهي تخاطب أبرام: «هُوَ ذَا الرَّبُّ قَدْ حَرَمَنِي مِنَ الْوِلاَدَةِ، فَادْخُلْ عَلَيْهَا لَعَلِّي أُرْزَقُ مِنْهَا بَنِينَ»(٦). فمن الواضح أنّ ساراي بهبتها أبرام هاجر أرادت أن تهب نفسها طفلاً، أن تهب نفسها

(٤) *Midrach Rabba* (Ve siècle), trad. B. Maruani, A. Cohen-Arazi, Paris, Verdier, 1987 ; t I ; p 414-417.

Louis Pirot et Albert Clamer, *La Sainte Bible, traduction, commentaires exégétiques et théologiques*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1953, t I, p269.

(٥) كانت ساراي فيما قيل أختاً غير شقيقة لإبراهيم، أخته من أبيه.

(٦) وفي ترجمة أندريه شوراكي، وهي قريبة من المعنى الحرفيّ العبريّ، ترد الجملة الأخيرة كالتّالي:

« Peut-être serai-je bâtie d'elle. » La Bible, « Entête », p 169.

[«أي عسى أن أصبح مبنيّة منها»]

طفلاً عبر امرأة أخرى. أرادت ساراي أن تنجب لها هاجر طفلاً. وفي هذا الصّدد، تكتفي كلّ الشّروح بتقديم تأويل قانونيّ مفاده أنّ هذه الممارسة كانت معمولاً بها وكانت تتيحها قوانين ذلك العصر.(٧) ولكنّنا يمكن أن نستمع إلى بعد آخر للطّلب في هذه الجملة: «(...) لعلّني أرزق منها بنين». فلسان حال ساراي هو: ما لم يهبنِهِ الرّبُّ، ستهبني إيّاه هذه المرأة الأخرى. هذه الدّلالة التّكامليّة، بالمعنى الذي يقصده فرويد عندما يتحدّث عن «السّلسلة التّكامليّة» التي لا يمكن فيها أن نختار بين عاملين، لم ينتبه إليها المهتمّون بهذه الحلقة من سفر التّكوين، بمن فيهم المحلّلون النّفسانيّون. ورغم ذلك فإنّها توضّح لنا أهمّ بعد من أبعاد الإخطاء في الطّلب، حيث نرى المولاة تُحلّ الخادمَ محلّ الآخر الوهّاب الذي احتفظ بهبته. وبعبارة أخرى، فإنّ ساراي تُسند إلى هاجر القدرة على سدّ ثغرة النّقص في الآخر.

وبقيّة الأحداث تتوالد من هذا الإخطاء. لا شكّ أنّ التّوراة تشير إلى أنّ هاجر عندما أدركت أنّها حامل «هَانَتْ مَوْلاَتَهَا فِي عَيْنَيْهَا»، كما تصوّر غضب ساراي وغيظها من خلال قولها لأبرام: «لِيَقَعْ ظُلْمِي عَلَيْكَ». ولكنّ وقاحة الخادم وغيرة السّيّدة منها لحملها من البطريرك ما كانا ليبلغا مبلغهما من ساراي لولا المحلّ الذي أرادت هي بنفسها إحلاله هاجر، عندما رفعت من منزلتها ونسبت إليها القدرة الواسعة التي للمرأة المطلقة LA *femme*، المرأة التي تهب الأبَ الأصلَ، في الوقت الذي أمسك فيه يهوه عن الهبة. ونحن إذا لم ندرك هذا البعد المتمثّل في نقل القدرة الإنشائيّة التي يملكها الإله إلى المرأة الغير l'autre femme، بحيث تتحوّل هذه المرأة إلى المرأة الأخرى *L'Autre femme*(٨) بعد أن كانت مجرّد أمة، غفلنا عن المنعرج الذي يجعل سفر التّكوين ينتقل من الافتقار الأوّل للأصل إلى المتعة الأنثويّة في علاقتها بتأسيس الأب. إنّ تحطّم أمل ساراي في الحصول

(٧) تتطابق خاصّة مع قانون حمورابي، إذ ينصّ على أنّ المرأة العاقر يجب أن تمكّن زوجها من أمة لكي ينجب زوجها أطفالاً. بيرو وكلامير، المرجع المذكور.

(٨) [انظر ص ٤٦ هامش ١٠ توضيح الفارق بين الغير والآخر.]

على ابن من الرّبّ جعلها تضع «غيراً» محلّ الآخر، متّخذة من هاجر رحماً مقترضاً يُقتلع منه الابن الذي سيجعل أبرام أباً. كتابة البدايات هذه، لماذا اختارت أن تضع على الرّكح سيّدة تطلب الحياة من أمَة؟ كيف نفهم هذا الاحتجاز الأوّل للأصل، وهذا الصّراع الحامي بين المرأتين، والتّمزّق الذي سيتبعه، بينما كان بإمكان الإله المطلق للتّوحيد أن يهب أصلاً واحداً لأسرة ملتئمة الشّمل، أي أن يقدّم هبة كاملة إذا أردنا الاختصار؟ ما دلالة هذا الاقتصاد الأصليّ؟

العهد والاسم

أدّى احتجاج ساراي إلى تخلّي أبرام عن هاجر مرّة أولى، تنبئ هي نفسها بالمرّة الأخيرة، فقد قال أبرام: «هَا هِيَ جَارِيَتُكِ تَحْتَ تَصَرُّفِكِ، فَافْعَلِي بِهَا مَا يَحْلُو لَكِ». ثمّ يُبرز النّصّ التّوراتيّ تبعات قول أبرام هذا كالتّالي: «فَأَذَلَّتْهَا سَارَايُ حَتَّى هَرَبَتْ مِنْهَا.» ولكنّ «ملاك الرّبّ» لحق بها وقال لها آمراً: «عُودِي إِلَى مَوْلاَتِكِ وَاخْضَعِي لَهَا». وقد ترجم شوراكي هذه الجملة كالتّالي: «عودي إلى مولاتك ولتعذّبي تحت [وطأة] يديها»[٩] فمن كلّ صوب انهالت على هاجر الأوامر بالخضوع والعبوديّة، ولم يكن لها عون ولا سند من الأرض ولا حتّى من السّماء، وهذا ما يعنيه استنكار الملاك: «يَا هَاجَرُ جَارِيَةَ سَارَايَ، مِنْ أَيْنَ جِئْتِ؟ وَإِلَى أَيْنَ تَذْهَبِينَ؟» وهو ما يعني: يا هاجر ليس لك من وجهة أخرى غير عبوديّتك.

ولكن ربّما لم يعد يكفي الأمر الإلهيّ وحده لوضع حدّ لتمرّد هاجر. فبمجرّد أن أمرها الملاك بالعود إلى مولاتها، تحوّل مشهد الهروب إلى مشهد وعد وتبشير وهبة وردّ للهبة وتغيّرت بذلك وضعيّة هاجر تغيّراً جذريّاً. كانت هذه نبوءة الملاك، وهو يتكلّم كيهوه: «لأُكَثِّرَنَّ نَسْلَكِ فَلاَ يَعُودُ يُحْصَى». ونفهم هنا أنّ هاجر لم تعد مجرّد رحم في خدمة نسل أسيادها، بل أصبحت هي نفسها أصلاً لذرّيّة لن تحصى. «وَسَتَلِدِينَ ابْناً تَدْعِينَهُ إِسْمَاعِيلَ (وَمَعْنَاهُ: اللهُ يَسْمَعُ) لأَنَّ الرَّبَّ

---

(٩) « Retourne vers ta patronne, sois violentée sous ses mains. »

قَدْ سَمِعَ صَوْتَ شَقَائِكِ.»[10] لم تصبح هاجر معترفاً بها وبألمها الخاصّ فحسب، بل إنّ ابنها أيضاً سيحمل شهادة على هذا الاعتراف من خلال اسمه (اللّه يسمع). وهب الإله واعترف وأمضى أمره. وليس من الهيّن أن يقرّر الإله ترك أثر لسماعه في الاسم، وأن يكون إسماعيل كتابة الاستماع إلى المرأة الأخرى في الأرشيف التّوراتيّ. هذه التّسمية المتمثّلة في ترك أثر الهبة في الاسم تعني الرّغبة في إظهار الهبة على أنّها ديْن، على أنّها شهادة على قرض لا ينسى. فاللّه لا يهب دون حساب، ودون تدوين في الأرشيف. والاسم هو أرشيف الهبة والدّيْن.

قبل أن تعود هاجر إلى عبوديّتها، فعلت هاجر ما لم تفعله أيّ امرأة مذكورة في التّوراة: منحت الإله اسماً هو «الرئي» *El Ro i*[11]. هذا الاسم الذي يعني «إله الرّؤية» يبدو وكأنّه ردّ هبة يأتي بعد هبة اسم إسماعيل: أنت سمعتني وأنا أراك، أو على وجه الدّقّة: أنت أسبغت على ابني اسم سمعك، وأنا هاجر أسبغ عليك اسم رؤيتي. وربّما حظيت عين هاجر بسلطة خاصّة، بما أنّها سترى في قلب الصّحراء العين التي ستنقذها وابنها. لقد رأت هاجر أعالي السّماء كما رأت الثّغرة المفتوحة في بطن الأرض.

ربّما كان مشهد رؤية الرّبّ سبب اعتبار سبينوزا هاجر نبيّة، في «رسالة في اللاّهوت والسّياسة»[12]، مع ما يفترضه النّبويّ عنده من صيغ تفكير يهيمن عليها الخيال. إلاّ أنّ لموسى الميمونيّ (القرن الثّاني عشر) في «دليل الحائرين» رأياً

---

[10]) تعوّض التّرجمات العربيّة للكتاب المقدّس الإله أو الرّبّ بـ«اللّه»، وهو ما نعتبره خلطاً تاريخيّاً، لأنّ مفهوم اللّه كان وثنيّاً قبل محمّد ولن يُسند إليه معنى توحيديّ إلاّ بعد ظهور الدّعوة. [إضافة المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة].

[11]) [قالت له: «أَنْتَ اللهُ الَّذِي رَآنِي» لأَنَّهَا قَالَتْ: «أَحَقّاً رَأَيْتُ هُنَا (خَلْفَ) الَّذِي يَرَانِي؟». المترجمة].

[12]) كتب سبينوزا: «كما أنّ هؤلاء الرّجال الشّديدي الفطنة، أمثال هيمان وكلكول ودردع، لم يكونوا أنبياء، فإنّ رجالاً أمّيّين لم يحذقوا أيّ علم، بل ونساء بسيطات أمثال هاجر خادمة إبراهيم، كانت لهم موهبة النّبوّة.»

Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF- Flammarion, 1965, p49.

مغايراً تماماً يرجع فيه إلى تقليد ممتدّ تاريخيّاً. فقد رأى أنّ «المصريّة هاجر لم تكن نبيّة». إنّها لم تكن منذورة إلى ذلك، ولذلك فإنّ رؤيتها تدخل في باب الخيال الجامح والخادع.(١٣) وسبينوزا، على حدّ علمنا، هو الكاتب الوحيد الذي رفع من شأن هاجر نوعاً ما، لأنّ هذه المرأة لقيت، كما سنرى، مصير التّحقير والشّطب والنّسيان، وكأنّ تطليقها لم يكفّ عن ملاحقتها في ثنايا الذّاكرة التّوحيديّة. في حين أنّ الأرشيف التّوحيديّ يكشف عن كتابة عنها أقلّ جزماً وصرامة، ذلك أنّ صورة هاجر مرتبطة في هذا الأرشيف بمسألة التّأسيس التي تحدّد إمكانيّة الأصل وإمكانيّة كتابته في اتّجاه سفليّ.

ستبقى صورة هاجر حاضرة في التّراث التّفسيريّ والتّيولوجيّ اليهوديّ والمسيحيّ، ولكنّها ستظلّ في الغالب ملاحقة بالرّفض والاحتقار. لقد أدانوا موقفها من مولاتها، وأبدوا العطف على هذه الأخيرة والرّحمة لآلامها كما وجدوا الأعذار لسومها جاريتها شرّ العذاب. وقد حاول الشّرّاح دائماً وبكلّ إصرار أن يحيّنوا دواعي عدم التّفكير في هذه الحلقة من رواية الأصل. سنرى مثالاً على ذلك هو القدّيس بولس، وإليكم مثالين حديثي العهد نسبيّاً:

ففي الكتاب الذي خصّصه بيرو L. Pirot وكلامر A. Clamer لترجمة التّوراة وشرحها، نجد هذا التّعليق على سوء معاملة هاجر وهروبها: «من المنطقيّ أن لا تتحمّل ساراي مثل هذا السّلوك الذي أبدته خادمتها، فهي تظلّ مولاتها، وتبعاً لذلك، فيمكنها أن تتصرّف بما تراه مناسباً وأن تردع هذه الأمة الوقحة.»(١٤)

وفي كتاب «المطريقات» لكاترين شلييز Catherine Chaliez، وهي فيلسوفة، أبدت الكاتبة ملاحظة مفادها أنّ ما فعلته سارّة «ليس لطيفاً»، ثمّ استفاضت في الموضوع. وقد رأينا أن نسوق من كلامها الفقرة التّالية: «إذا كان الألم لا يعني التّكفير عن الذّنوب ولا العقاب، فلماذا يُطلب من ساراي أن تطأطئ رأسها وتلزم الصّمت أمام الهازئة منها لعقمها؟ أمام هذه السّخرية القاسية، هذه الدّناءة الصّادرة

---

(١٣) Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, Paris, Lagrasse, 1970, p323-324.

(١٤) المرجع المذكور، ص ٢٧٠.

عن تلك التي حظيت بسعادة لا تقتضي بذل أيّ مجهود، أي سعادة الإنجاب، لم تصمت ساراي ولم تغضّ الطّرف عن هذه الإساءة، ولم تستكن إلى ظفر هاجر المستفزّ، بل اختارت طردها والتّخلّي عن كلّ أمل في إنجاب الطّفل. ويشهد النّصّ على وحدتها [أي ساراي]. إنّها لم تكن تؤمّل شفقة ولا تعوّل على شكوى، ولكن لم يكن بوسعها أن تقبل الإهانة. ولم يكن لألمها من عديل سوى تخلّي الجميع عنها. وما من شكّ أنّ في جمالها وثرائها ونقاء عرضها ما كان يبعث على الغيرة منها أكثر ممّا يبعث على التّعاطف. وعلى أيّة حال، لم يتألّم لجرحها أحد سوى أبرام إذ أطاعها. بل يبدو أنّ هاجر استخدمت هذا الجرح لا لكي تبرهن على جوْر ساراي فحسب، بل لكي تبرّر ما هي نفسها عليه (...) ربّما يحتاج بعض النّاس من أمثال هاجر إلى آلام الآخرين يتّخذونها مبرّراً لحياتهم.»[١٥]

كلّ هذا الحديث المستفيض مستلهم من جملة واحدة وردت في النّصّ التّوراتيّ، هي: «وَلَمَّا أَدْرَكَتْ أَنَّهَا حَامِلٌ هَانَتْ مَوْلاتها فِي عَيْنَيْهَا»[١٦]. فالأمة إذن قد آلمت أسيادها، وأجبرتهم على سوء معاملتها وطردها، معرّضين حياتها وحياة ابنها إلى الخطر. إنّها لا تتحمّل فحسب عبء العذاب الذي ساموها إيّاه، بل تتحمّل أيضاً مسؤوليّة الوشوك على توريطهم من النّاحية الأخلاقيّة.

وبين حديثي خروج هاجر الأوّل وخروجها الثّاني، أي طردها وذهابها مع إسماعيل إلى الصّحراء، نجد لحظة وقف في التّوراة، تتمثّل في ذكر الختان والعهد والتّبشير بإسحاق وميلاده. وهذه كلّها أحداث ستقلب بنية العائلة الإبراهيميّة، وستمهّد إن صحّ التّعبير لتطليق هاجر. وكما تمّ الأمر بشأن إسماعيل، جعل اللّه الأسماء حاملة آثار أفعاله ووعده وهبته. أصبح أبرام إبراهيم بزيادة «هـ»، وأصبحت ساراي «ساره». وقد تمّ تغيير اسم ساراي بحذف «ي»

---

(١٥) Catherine Chaliez, *Les Matriarches*, Paris, Cerf, 1985, p 41.

(١٦) ترجم شوراكي هذه الجملة كما يلي: « Sa patronne s'allège à ses yeux. »، المرجع المذكور. [أي «خفّت مولاتها في عينيها»]

وهي الضّمير المتّصل الذي يفيد النّسبة إلى المتكلّم (اليود في العبريّة)، وتعويضه بحرف «هـ»، وهو ما ترتّب عنه أنّ إبراهيم لن يناديها بقوله: «يا أميرتي» (أو «يا مولاتي»[١٧])، بل بقوله «أيّتها الأميرة». وبما أنّ هذا الأمر بتغيير الاسم يأتي قُبَيْل تبشير ساراي بمجيء الابن، يمكن لنا أن نذهب إلى أنّ التّوراة تريد إقامة ارتباط وثيق بين هبة الطّفل وانتزاع الاسم. فحذف الضّمير «ي» يجعل الاسم لامتحدّداً ويعيده إلى انعدام الخصوصيّة الجذريّ لحامله، أي إلى مشترك اسم العلم. أصبحت حاملةُ هذا الاسم متحرّرة من كلّ دلالة خضوع إزاء أيّ مناد، وإزاء نفسها خاصّة، بما أنّها إذا عرّفت باسمها لن تقول: «أنا مولاتي» أو «مولاتي». هذا هو الحدث الذي يمكن أن نسمّيه بـ«انتزاع الاسم من سارة». وهكذا يصبح لانتزاع الاسم دلالة على الانفتاح على الآخر الذي سيبشّرها في الوقت نفسه بالابن. لم تعد سارّة مولاة لنفسها، ولم تعد مالكة لنفسها. لقد تلقّت انتزاع نفسها هبة من النّداء الذي يحمله الاسم. وإذا كانت الحال على ما وصفنا، فإنّ هذه العمليّة تفترض أنّ ساراي أصبحت أكثر عبوديّة من خادمتها، وأنّ هذه العبوديّة المنتقشة في الاسم هي أكثر جذريّة من عبوديّة هاجر، بما أنّها تعني انغلاق سارّة على نفسها بتقبّلها هبة الآخر.

وفي «التّضحية المحرّمة»، أوّلت ماري بلماري Marie Balmary فقدان ضمير النّسبة إلى المتكلّم على أنّها وسيلة لتحرير سارّة من امتلاك أبيها الذي سمّاها ثمّ زوجها الذي استعمل الاسم. فالانتقال من النّسبة إلى الاستغراق (الأميرة) فتح أمام سارّة سبيل امتلاك ذاتها.[١٨] إلاّ أنّ المسألة في الحقيقة أكثر تعقّداً. فسارّة من ناحية أولى، ورغم ضمير النّسبة، تصرّفت من البداية إلى النّهاية على أنّها سيّدة مالكة أكثر منها مملوكة، وذلك مع إبراهيم نفسه، بما أنّه أطاعها في ما يخصّ هاجر، رغم أنّه لم يكن راضياً بما أرادته. ومن ناحية أخرى، فإنّ

---

(١٧) هذه هي التّرجمة الواردة في المدراش رباه، المرجع المذكور، ص ٤٨٩.

(١٨) Marie Balmary, *Le Sacrifice interdit*, Grasset, 1986

وانظر الفصل الحامل عنوان: «شفاء سارّة».

ياء النّسبة في الاسم ليست البتّة علامة على امتلاك الغير لها، لأنّ «مولاتي» تجمع بين الخضوع والسّيادة على نحو شبيه بأسماء الأضداد، وتحيل إلى أنا هو سيّد لنفسه وعبد لها في الوقت نفسه. وما نراه هو أنّ كتاب التّكوين يريد الإيحاء بمسار تحوّل لدى سارّة تمثّل في الفقدان اللّفظيّ للمِلك، أي التّجرّد من سمة نرجسيّة وقضيبيّة تدلّ على القدرة على كلّ شيء. وهذه السّمة تكمن في «اليود»، أي الحرف الأوّل من اسم الرّبّ يهوه YHW، وفي الاشتراك بالتّساوي مع إبراهيم في حرف الهاء، الحرف الثّاني من الاسم الرّباعيّ. هذا اللاّوسم المتبوع بوسم، هذا البتر للاسم، أليس شبيهاً بعمليّة ختان؟ إنّ ختان الاسم يكرّر وينتقش، ويذكّر بأنّ كلّ اسم هو انتزاع لملكيّة العنصر الحيّ وامتلاك له عبر اللّغة، بختم من الآخر. يتعلّق الأمر إذن بعمليّة خصاء رمزيّ، تتمّ عبرها عمليّة إرساء لسمة مشتركة بين سارّة وإبراهيم، وهذه العمليّة هي شرط للإنجاب. أو لنقل على الأقلّ إنّ التّقليد العبريّ يدعونا إلى هذا التّأويل.[19] بل إنّ أحد تأويل المدراش رباه يذهب إلى أنّ فقدان اليود يمثّل إضفاء للصّبغة الكونيّة على سارّة. إنّها كونيّة خلاّقة، بما أنّها ستمنح سارّة الخصوبة التي ستنجب الملوك: «منها سيخرج ملوك الشّعوب. واستنتج إبراهيم: من سارّة وحدها، لا من المرأة الأخرى التي لن يكون أبناؤها ملوكاً لشعوب.»[20] وهكذا ينقلب الانسحاب إلى هبة، والفقدان إلى خصوبة، وكلّ هذا لم تمتّع به هاجر. ليس للخادمة من سبيل إلى الخصاء الرّمزيّ والبعد الكونيّ، أي إلى المتعة المنجرّة عنهما، والتي يمكن أن نصفها بأنّها «قضيبيّة»[21]، بما أنّ الأمر يتعلّق بمتعة قائمة على عمليّة لغويّة

---

[19] هكذا يوضّح كتاب المدراش رباه القسمة: فالقيمة العدديّة لحرف اليود ١٠، بينما تمثّل قيمة «ها» ٥. ويشير هذا الشّرح إلى أنّ ساراي كانت مولاة زوجها، وأنّ اللّه أمر إبراهيم بطاعتها إذ قال له: «اسْمَعْ لِكَلاَمِ سَارَةَ فِي كُلِّ مَا تُشِيرُ بِهِ عَلَيْكَ» (٢١، ١٢) وقد رأى برنار تيس في «الولادة والابتسام» أنّ للَيود طابعاً قضيبياً:

Bernard This, *Naître et sourire*, Paris, Champs-Flammarion, 1983, p112.

[20] المصدر المذكور، ص ٤٩٠.

[21] القضيب في التّحليل النّفسيّ هو غير العضو الذّكوريّ، فهو من النّاحية الرّمزيّة دالّ على النّقص، بما أنّ لا أحد يمتلكه تمام الامتلاك، وبما أنّ الإنسان المتكلّم يضع الكلمة =

ودالّة هي بديل عن حرمان ما[٢٢]، أو يتعلّق بحمل ناجم عن النّقص. لم تتعرّض هاجر إلى عمليّة يقوم بها الآخر الوهّاب، وتستهدف قطع شيء من اسمها أو قطع شيء من لحمها (الختان) لتحقيق عهد ما، بل إنّها تعرّضت إلى ضربات الغير، أي المولاة. هذا البعد المتمثّل في الخضوع إلى سلطة الآخر بدل الخضوع إلى سلطة الغير، سيكتسي أهمّيّة قصوى في تأويل الشّرّاح المسلمين للختان. ولكنّنا لم نصل بعد إلى هذا. فهاجر وسارّة صورتان أموميّتان داخل المنطق التّوراتيّ الذي يحكم بناء شجرة الأب. والمشكل المطروح هو مشكل علاقة السّيّد والعبد بالنّظام الرّمزيّ. فبناء الأب أمر شبيه بكتابة مسار تأسيسيّ يكون فيه السّيّد هو الذي يقبل بتحويل نقصه إلى متعة قضيبيّة، بينما تبقى الأمَة رهينة الجسد واللّحم.

يقدّم النّصّ التّوراتيّ التّأخّر في هبة الأصل، أي تأخّر الرّبّ في منح الطّفل، على أنّه وثيق الارتباط بوضعيّة سارّة السّيّدة. ويمكن أن نقول إنّ النّقص الأصليّ للأب يُكتب هنا انطلاقاً من نظام معيّن للمتعة الأنثويّة هو الذي يمنع عطاء الآخر، وإنّ إخراج سارّة من وضعيّة القدرة ووضعيّة امتلاك الذّات هو الذي سمح لها بهذا الانفتاح للعطاء. وهذا ما يدلّ عليه اسم إسحاق، فهو يحمل ذكرى الحدث الذي أدّى إلى انفتاح سارّة. فـ«إسحاق» هو الصّيغة المختصرة لـ *Yçhq El*، وهي عبارة تعني في العبريّة «ابتسم الرّبّ». فالعلاقة بالآخر تحوّلت من النّقص إلى الانفتاح ومن الانحباس إلى الضّحك المعمّم، فهذا الاسم يحيل أيضاً إلى ضحك إبراهيم

= بالضّرورة محلّ الشّيء. أمّا من النّاحية الخياليّة فالقضيب دالّ على القدرة والخصب. والمتعة القضيبيّة في تفكير لاكان هي متعة محدودة و خاضعة إلى اللّغة وإلى تهديد الخصاء، أمّا المتعة الأنثويّة، فهي متعة أخرى غير محدودة، أو «إضافيّة». هذه المتعة لا يعرفها الرّجال عموماً ولكنّ النّساء لا يمكنهنّ وصفها. انظر ندوة لاكان عن «المزيد» Encore. المترجمة]

(٢٢) Jacques Lacan , « La signification du Phallus », *Ecrits*, 1966, p 685-695.
[الحرمان privation أحد أنواع النّقص manque لدى لاكان، وهو نقص واقعيّ إلى موضوع رمزيّ، وهو غير الإحباط frustration والخصاء. وتفصيل أنواع النّقص هذه لدى الذّات البشريّة يرد في ندوته عن «علاقة الموضوع» La Relation d'objet. المترجمة]

وسارّة لتعجّبهما من تبشير يهوه إيّاهما بالطّفل رغم بلوغهما عمراً يستحيل معه الإنجاب.

إمكان المستحيل

إذن أوشك العهد أن يتمّ. كان لا بدّ من الانتظار طويلاً طويلاً إلى الحدّ الذي يستوجب حدوث معجزة. والمعجزة تعني أنّ اللّه عمل المستحيل من أجل أن ينجب إبراهيم وسارّة طفلاً. هذا المستحيل في حدّ ذاته قد مشهده النّصّ التّوراتيّ. ولنتأمّل ما جاء في سفر التّكوين من حديث عن ردّ فعل إبراهيم عند تبشيره بإسحاق: «فَانْطَرَحَ إِبْرَاهِيمُ عَلَى وَجْهِهِ وَضَحِكَ قَائِلاً فِي نَفْسِهِ: «أَيُوْلَدُ ابْنٌ لِمَنْ بَلَغَ الْمِئَةَ مِنْ عُمْرِهِ؟ وَهَلْ تُنْجِبُ سَارَةُ وَهِيَ فِي التِّسْعِينَ مِنْ عُمْرِهَا؟» لقد ذُهل إبراهيم إلى حدّ الاستلقاء على الأرض، وظنّ للوهلة الأولى أنّ الرّبّ يشير إلى إسماعيل، فإذا بالرّبّ يرفع كلّ التباس: «إِنَّ سَارَةَ زَوْجَتَكَ هِيَ الَّتِي تَلِدُ لَكَ ابناً وَتَدْعُو اسْمَهُ إِسْحقَ...» فمن الواضح إذن أنّ التّوراة تمسرح عبر الدّهشة والضّحك بعد المستحيل المرتبط بالتّبشير بإسحاق.

ولكن قبل أن يصبح المستحيل ممكناً، سيعيش الزّوجان محنة أخرى، محنة هبة وهبة مضادّة، عندما عمد إبراهيم إلى تكرار ما فعله مع فرعون، وسلّم سارّة إلى ملك، سيعيدها إليه بدوره تحت تهديد يهوه. فهل يتعلّق الأمر بتخييل يهدف إلى إعادة العمل بزواج الأغيار، أي يمسرح شوق الرّجل إلى أن يتقبّل زوجته من آخر؟ إنّ السّياق يدعونا بالأحرى إلى مواصلة القراءة التي انسقنا إليها إلى حدّ الآن. فإذا أخذنا بعين الاعتبار المعطيات المتمثّلة في أنّ الحبل بإسحاق والولادة جاءا بعد هذا المقطع مباشرة، وأنّ هذا الحبل وهذه الولادة تمّا خارج قوانين الطّبيعة، وأنّ الشّرّاح يلحّون على أنّ إسحاق ليس ابناً لأبيمالك[٢٣]، فإنّ هذا المقطع يبدو لنا مسكوناً بمسألة الحصول على ابن من الغير. فكلّ شيء يحملنا على القول بأنّنا في هذه اللحظة من النّصّ نشهد عوداً على بدء، وكأنّ إبراهيم قد

---

(٢٣) انظر المدراش رباه، المرجع المذكور، الفصل ٥٢، ص ٥٤٥-٥٥٢.

انساق إزاء أبيمالك في طلب شبيه بالطّلب الذي تقدّمت به سارّة إلى هاجر.

من الغير إلى الآخر، هذه هي الخطوة الأساسيّة التي يبدو أنّها ستمكّن من إتمام العهد، بما أنّ التّوراة والشّروح تدخل الرّبّ نفسه في عمليّة الحبل بإسحاق: «وَافْتَقَدَ (paqad) الرَّبُّ سَارَةَ كَمَا قَالَ، وَأَنْجَزَ لَهَا مَا وَعَدَ بِهِ. فَحَبِلَتْ سَارَةُ وَوَلَدَتْ لِإِبْرَاهِيمَ فِي شَيْخُوخَتِهِ ابْناً...» وقد لاحظ أندريه شوراكي أنّ فعل paqad العبريّ يعني في الوقت نفسه «الشّوق» و«الزّيارة»، فهو يدلّ على الحبل الخارق للعادة بإسحاق، ويذكّر بأنّ الشّروح المسيحيّة اعتبرته «نموذجاً أصليّاً للمسيح». [٢٤] يبدو إذن أنّ النّصّ التّوراتيّ أراد أن يربط بين إنجاب سارّة وانشطارها، وبينه وبين تحوّلها من وضعيّة مولاة نفسها إلى وضعيّة موضوع متعة الآخر (وهو الرّبّ هنا)، وذلك من أجل أن تتقبّل منه الابن.

ولنتوقّف عند هذه النّقطة. إنّ النّصّ التّوراتيّ يسمح لنا بإمكانيّة الذّهاب إلى أنّ سارّة تقبّلت الطّفل الذي يؤسّس الأب لا انطلاقاً من إبراهيم بل انطلاقاً من الرّبّ، باعتبار أنّه هو الأب في هذه القصّة. لن يكون الابن ملكاً لأب-التّكوين، بل إنّه يستدعي مباشرة الأب-الأصليّ. إنّ إله سفر التّكوين، بتدخّله في الحبل، وضع إبراهيم في موقع الأب بالتّبنّي، الأب الذي يتحمّل عبء الأبوّة الحقيقيّة الرّاجعة إلى يهوه. إنّ الهبة المستحيلة التي يقدّمها الرّبّ تجرّد هذا الأب من أبوّته الخاصّة، وتجعل منه أباً بالوكالة. إبراهيم يقوم مقام الأب بالنّسبة إلى إسحاق، شأنه في ذلك شأن يوسف مع يسوع.

ومن هنا تتّضح أوجه الافتراق بين وضعيّة النّسب في اليهوديّة والمسيحيّة من ناحية، ووضعيّته في الإسلام من ناحية أخرى. فمن جهة أولى نجد منظومة تجعل الحبل بالابن إلهيّاً، أو على الأقلّ ممزوجاً، بحيث أنّ الرّبّ يتدخّل في الأبوّة، وهو ما يفترض لدى كلّ من سارّة ومريم نظاماً للمتعة بالابن من شأنه أن يتاخم المطلق القضيبيّ. فصورة الأب في هذه المنظومة تكتسي صفة المثاليّة التي يكون عليها الأب-الأصليّ، وتكتسي طابع القدرة الواسعة الخلاّقة خارج القوانين

---

(٢٤) المرجع المذكور، ص ٢١١.

الطّبيعيّة للجسد. ومن جهة ثانية، نجد النّسب الهاجريّ، القائم بالأحرى على البعد المبتذل للقذف المنويّ الذي قام به إبراهيم باعتباره الأب الواقعيّ للإسلام. والغريب أنّ هذا الأمر لم يلفت انتباه الشّرّاح القدامى، ولا نجد له صدى في الاستشراق ولا في الدّراسات التّوحيديّة المقارنة. ورغم ذلك، فإنّنا نذهب إلى أنّ له تبعات في غاية الأهمّيّة. إنّه يوضّح لنا مثلاً أسباب الغياب التّامّ لذكر الإله-الأب في الإسلام، وأسباب التّحريم المحاط بكلّ مقاربة بين الإلهيّ والأبويّ. اللّه وبصفة مبدئيّة ليس الأب، وليس إله الآباء، ولا يستثنى من ذلك الرّسول نفسه الذي كان على نحو لا رجعة فيه، يتيماً منعه القرآن من أن يكون أباً لأفراد مجموعته.[٢٥] ولقد بقي سبب هذا الانقطاع بين اللّه والأب في الإسلام غير مفكّر فيه. ويمكن تبعاً لهذا أن نذهب إلى أنّ الإله الذي سمع إسماعيل لا يقبل الجنسانيّة البشريّة التي يختصّ بها سابقوه، ولا يتدخّل في شأن دالّ المتعة القضيبيّة. إله الإسلام ليس أباً أصليّاً. إنّه المستحيل نفسه: إنّه يوجد خارج منطق الأبوّة. كان ثمّة في البداية الموجود، باعتباره ملقى في رحم هاجر، ثمّ باعتباره مسموعاً بعد أن تمّ الإلقاء به. فالكلمة إذن متأخّرة بصفة أصليّة عن الجسد. والإسلام بذلك يكون غير متوافق مع القضيبيّة الأصليّة الكامنة في التّصوّر اليهوديّ-المسيحيّ للأب، وهو ما يؤدّي به إلى اعتبار نفسه إبراهيميّاً بصفة واقعيّة. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّه يبقى خارج كلّ مركزيّة قضيبيّة. إذا كان النّسب الإسماعيليّ للإسلام لا يرقى إلى اللّحظة التي تنبثق فيها السّيطرة القضيبيّة على الحياة والوجود، فإنّ المؤسّسة الإسلاميّة لا تتخلّص من المركزيّة القضيبيّة، كما سيأتي بيانه. ومع هذا فإنّ إله الإسلام لا يوجد حيث العلاقة الجنسيّة، ولا حيث

---

(٢٥) أوّل ما خاطب به اللّه محمّداً في القرآن تسميته اليتيم. وهذا الأمر يستجيب إلى معطى بيوغرافيّ أساسيّ، بما أنّ الرّسول فقد أباه وأمّه ثمّ اللذين كفلاه وهما جدّه وعمّه. أسمح لنفسي بالإحالة إلى كتابي فلق الصّبح *La Nuit brisée*, p172-177

أمّا منع أبوّته لأفراد مجموعته، أي منع التّبنّي الجماعيّ، فإنّنا نجد تعبيراً عنه في سورة الأحزاب ٣٣/ ٤٠: «ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول اللّه وخاتم النّبيّين...»

غيابها، ولا حيث تتمّ روحنتها عبر بنوّة رمزيّة. إنّه بالأحرى إله بمنأى عن العلاقة وعن اللاّعلاقة، إنّه النّأي اللاّنهائيّ للاّمكان، اللاّمكان الذي يجد فيه الأب فاتحته.[٢٦] اللّه هو النّأي الأصليّ للأب. ولعلّ هذه الجملة ليس من اليسير فهمها، بل لعلّها تكون مصدراً لضروب من سوء الفهم. ولكن على هذا البحث أن يوضّح كامل أبعادها.

وهكذا، فإنّ إله التّوحيد يردّ على استحالة الهبة بين إبراهيم وسارّة بالهبة المستحيلة. ليست هذه الجملة خلاصة أخيرة، ولكنّها تجعلنا ندرك الحلّ الأقصى الذي تقدّمه التّوراة لمشكل كتابة أصل الأب. ولا بدّ أن نشير إلى وجود كتاب يتناول مسألة الهبة بمعزل عن الظّرفيّة الأصليّة للتّوحيد، إلاّ أنّه يدهشنا باقترابه من هذا الطّابع القصويّ، إلى حدّ أنّه يبدو لنا أحياناً وكأنّه موجّه صوب هذا النّصّ التّأسيسيّ: لنقرأ هذه الجملة التي تطالعنا منذ الصّفحات الأولى من «هبة الزّمن» لجاك درّيدا:

« [. . .] الهبة هي المستحيل

ليست مستحيلة، بل هي المستحيل. إنّها صورة المستحيل نفسه. إنّها تعلن عن نفسها، وتجعلنا نفكّر فيها باعتبارها المستحيل. هكذا اقترح علينا أن نبدأ.»[٢٧]

نجد في هذه الأسطر القليلة الدّقيقة عصارة المصاعب التي واجهتنا عندما أردنا مقاربة نصّ يتواصلّ شرحه منذ آلاف السّنين، ورأينا القيام بتحويل لوجهة النّظر، أي أنّنا باختصار قد اخترنا النّظر بعين هاجر. وجهة النّظر هذه هي التي تسمح لنا بالكشف عن الرّهان الأصليّ لمسألة الأب، فهي ليست قصّة عقم وتنافس وغيرة بين امرأتين، بل هي مسألة تتعلّق بكتابة إمكان المستحيل.

فسفر التّكوين يقترح علينا قصّة للأبوّة الأصليّة لا يكتفي فيها بجعل الأب

---

(٢٦) هذا ما تؤكّده السّورة الهامّة المسمّاة بـ«سورة الإخلاص» (١١٢): «قل هو اللّه أحد، اللّه الصّمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد».

(٢٧) هبة الزّمن: Jacques Derrida, *Donner le temps* ; Galilée, 1991, P19

منتظَراً وغير معطى سلفاً، ولا يكتفي فيها بجعل مجيئه من باب المستحيل، نظراً إلى تقدّم الوالدين في السّنّ، بل إنّه يقوم بالعمليّة التّالية: عندما يصبح مجيء الأب من باب الممكن، يترك باب الممكن ليأتي به عبر المستحيل. بدأت الأبوّة بإسماعيل، فهو أوّل ولدي إبراهيم، لكنّ لسان حال هذه القصّة هو: الممكن قد تمّ، ولكن لا يمكن البدء من هنا، ليس هذا البدء الموعود. الأصل الذي جاء مع إسماعيل هو ولا شكّ بداية، ولكنّها بداية لقيطة، أملتها ظروفٍ مبتذلة. كانت بين يدينا أمة عقّدت علينا سيناريو اقتراض الرّحم وتمرّدت على سيّدتها، بعد أن حبلت من سيّدها. فحبل هاجر لا يتناقض مع أيّ قانون طبيعيّ من قوانين الجسم الحيّ، وقد وصف النّصّ التّوراتيّ الطّفل المبشّر به على أنّه «رَجل كحمارِ الوحشِ»، أي أنّه حسب الشّروح شخص يعيش «كحمار الوحش»، فهو بدويّ في الصّحراء. كلّ هذا مبتذل، ولا شكّ أنّه بشريّ، بل مفرط في البشريّة. وكان لا بدّ من الانتظار إلى اللّحظة الأخيرة لإنتاج بداية أنقى وأنبل وأكثر روحانيّة، بداية لا تكتفي بأن تكون هبة للطّفل، بل تريد أن تكون الهبة نفسها باعتبارها المستحيل. حبل سارّة هو الحبل النّاجم عن معجزة الجسد الميّت الذي يهب الحياة فجأة، الحبل المنافي لقوانين الإنجاب البشريّ. ظهر إسحاق إلى الوجود وكأنّه طفل الاشتراك في الضّحك بين الإله والبشر، أي أنّه ابن الرّوح.

الانقسام بين المبدأين

يتّضح لنا الآن الشّرخ الذي ستنقسم به أسرة إبراهيم. إنّها لا تتمزّق فحسب بموجب خصومة ناتجة عن غيرة المرأتين، بل بموجب مبدأين يخضع إليهما الأصل. المبدأ الأوّل نابع من هاجر، فهو مبدأ الجسد وهبة الممكن، أمّا الثّاني، فهو نابع من سارّة، وهو مبدأ الرّوح وهبة المستحيل. وإنّ الفارق الجوهريّ بين هذين المبدأين هو ما ذكّر به القدّيس بولس في رسالته إلى الغلاطيّين:

«قُولُوا لِي، أَنْتُمُ الَّذِينَ تُرِيدُونَ أَنْ تَكُونُوا تَحْتَ النَّامُوسِ، أَلَسْتُمْ تَسْمَعُونَ النَّامُوسَ؟ فَإِنَّهُ مَكْتُوبٌ أَنَّهُ كَانَ لإِبْرَاهِيمَ ابْنَانِ، وَاحِدٌ مِنَ الْجَارِيَةِ وَالآخَرُ مِنَ

الْحُرَّةِ. لَكِنَّ الَّذِي مِنَ الْجَارِيَةِ وُلِدَ حَسَبَ الْجَسَدِ، وَأَمَّا الَّذِي مِنَ الْحُرَّةِ فَبِالْمَوْعِدِ. وَكُلُّ ذَلِكَ رَمْزٌ، لأَنَّ هَاتَيْنِ هُمَا الْعَهْدَانِ، أَحَدُهُمَا مِنْ جَبَلِ سِينَاءَ الْوَالِدُ لِلْعُبُودِيَّةِ، الَّذِي هُوَ هَاجَرُ. لأَنَّ هَاجَرَ جَبَلُ سِينَاءَ فِي الْعَرَبِيَّةِ. وَلَكِنَّهُ يُقَابِلُ أُورُشَلِيمَ الْحَاضِرَةَ، فَإِنَّهَا مُسْتَعْبَدَةٌ مَعَ بَنِيهَا. وَأَمَّا أُورُشَلِيمُ الْعُلْيَا، الَّتِي هِيَ أُمُّنَا جَمِيعاً، فَهِيَ حُرَّةٌ. لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: «افْرَحِي أَيَّتُهَا الْعَاقِرُ الَّتِي لَمْ تَلِدْ. اهْتِفِي وَاصْرُخِي أَيَّتُهَا الَّتِي لَمْ تَتَمَخَّضْ، فَإِنَّ أَوْلاَدَ الْمُوحِشَةِ أَكْثَرُ مِنَ الَّتِي لَهَا زَوْجٌ». وَأَمَّا نَحْنُ أَيُّهَا الإِخْوَةُ فَنَظِيرُ إِسْحَاقَ، أَوْلاَدُ الْمَوْعِدِ. وَلَكِنْ كَمَا كَانَ حِينَئِذٍ الَّذِي وُلِدَ حَسَبَ الْجَسَدِ يَضْطَهِدُ الَّذِي حَسَبَ الرُّوحِ، هَكَذَا الآنَ أَيْضاً. لَكِنْ مَاذَا يَقُولُ الْكِتَابُ؟ «اطْرُدِ الْجَارِيَةَ وَابْنَهَا، لأَنَّهُ لاَ يَرِثُ ابْنُ الْجَارِيَةِ مَعَ ابْنِ الْحُرَّةِ». إِذاً أَيُّهَا الإِخْوَةُ لَسْنَا أَوْلاَدَ جَارِيَةٍ بَلْ أَوْلاَدُ الْحُرَّةِ.»(٢٨)

لقد دعا القدّيس بولس إذن إلى تكرار فعل إبراهيم في التّكوين. وهذا الفعل لا بدّ من تنزيله في إطار العلاقات بين اليهوديّة والمسيحيّة النّاشئة. ولعلّه بات من الواضح أنّ هذا الفعل يؤكّد التّعارض بين صيغتي الأصل، وهو ما يؤدّي إلى «تطليق» إحداهما، أي صيغة هاجر. والتّطليق ليس الإبطال ولا الكبت، بل الإعراض. ونظراً إلى أنّ الانقسام والتّطليق حصلا في بدايات الأرشيف، يمكننا القول بأنّ صرح التّوحيد قد أقيم على كتابة التّمزّق الأصليّ بين مبدأين تجسّدهما صورتان أموميّتان. ولكن لا بدّ من التّنبيه إلى أنّ هذه المقاربة ليست خاصّة بالمسيحيّة، لأنّ المسيحيّة لم تعْد أن قامت بعمليّة تجذير لها. ذلك أنّ بعض الشّروح اليهوديّة تعتبر الاختلاف بين هاجر-إسماعيل وسارّة-إسحاق اختلافاً بين مادّتين. فلتفسير سرعة حبل هاجر، لجأ هؤلاء الشّرّاح إلى استعارة العشب الطّفيليّ والنّبات الصّالح، أو القمح والعوسج. وإليكم على سبيل المثال ما جاء في المدراش رباه في شرح قوله: «فضاجعَ أبرامُ هاجرَ فحَبِلت» (التّكوين، ١٦/ ٤): «حبلت في الاتصال الأوّل.» قال الحبر حنينا بن بازي: «أمّا العوسج فلا

(٢٨) [انظر «غلاطية» في: http://www.copticchurch.net]

حجة له إلى العزق ولا حتّى البذر، إنّه ينجم ويعلو ويتصاعد من تلقاء نفسه، ـيـ نقمح، فكم يحتاج من شقاء وكدّ قبل نجومه.»[٢٩]

إنّ ظروف طرد هاجر وابنها كما ذُكِرت في سفر التّكوين تدعم هذه القراءة عـصر أخرى. يتعلّق الأمر بيوم فطام إسحاق، وهو يوم أقام فيه إبراهيم مأدبة كـبرى. وليس من الغريب أنّ ما حصل له بعد ذلك كان متزامناً مع أوّل فراق بين ـ والطّفل، أي بين سارّة وابنها. ما حصل هو التّالي: «رأت سارةُ اَبنَ هاجرَ ـمصْرِيَّةِ الذي ولَدَتْهُ لإبراهيمَ يلعبُ مع اَبنِها إسحَقَ، فقالت لإبراهيمَ: أُطردْ هذِهِ جـريةَ وابنَها! فابنُ هذِهِ الجاريةِ لا يَرِثُ معَ اَبني إسحَقَ». وكما يشير إلى ذلك ـشرّاح، من المهمّ أن يكون فعل (Shhaq) الذي يعني «ضحك» محيلاً إلى ـسحاق» ومشتقّاً من الفعل نفسه. ويبدو أنّ ذكر لعب إسماعيل مع إسحاق (mshahēq) قد أسال حبراً كثيراً في التّقليد الحبريّ وفي الأوساط اليهوديّة قديماً، ـأنّه كان يعني «السّخرية والهزء»، بل كان يحيل إلى أذى وأعمال منحرفة اقترفها ـسماعيل إزاء أخيه، وهذا ما نجده لدى راشي Rachi على سبيل المثال.[٣٠] وكما رأينا، استعاد القدّيس بولس هذا التّقليد بقوله: «الَّذِي وُلِدَ حَسَبَ الْجَسَدِ يضْطَهِدُ الَّذِي حَسَبَ الرُّوحِ». وقد أحيا الشّرّاح المحدثون معنى النّصّ العبريّ الذي لا يقول سوى أنّ ابن هاجر كان «يلعب ويضحك» مع ابن سارّة.[٣١] أليس من المفيد أن ننتبه هنا إلى أنّ الأمر يتعلّق بما هو أبعد من الميراث، وإلى أنّ ما لم تحتمله سارّة في أوّل يوم افترق فيه ابنها عنها هو اشتراكه مع أخيه في الضّحك والمعنى والرّوح. وباختصار، فإنّ تطليق هاجر أصبح لا مفرّ منه، منذ أن بدأت علامات الامتزاج الممكن بين طفل العهد وطفل الجسد. ما لا يمكن احتماله إذن هو تعايش هذين الأخوين، وهاتين الصّيغتين للأصل، وكأنّ اجتماعهما يهدّد العقل التّوحيديّ في مفاهيمه الأساسيّة، وهما الأب والأصل.

---

(٢٩) *Midrach Rabba*, op.cit, p 473.

[وقد ترجمنا الشّاهد من الفرنسيّة]

(٣٠) A. Chouraqui, ainsi que Pirot et Clamer, op. cit.

(٣١) L. Pirot, A. Clamer, op. cit., p 306. A Chouraqui, op. cit. , p213.

لم يستسغ إبراهيم قول سارّة حسب ما جاء في سفر التّكوين. إلاّ أنّ الإله ناصرها واستمع إلى طلبها القاضي بطرد هاجر: «فقالَ لَه اللهُ: لا يَسوؤُكَ هذا الكلامُ على الصَّبيِّ وعلى جاريتِكَ. إسمعْ لكُلِّ ما تقولُهُ لكَ سارةُ، لأنَّ بإسحَقَ يكونُ لكَ نسلٌ. وابنُ الجاريةِ أيضاً أجعلُهُ أُمَّةً لأنَّهُ مِنْ صُلبِكَ». نجد أنفسنا إذن أمام أمرين مختلفين: تخليد اسم إبراهيم عن طريق إسحاق، وهذا نسل من طريق اسم الأب، ومن ناحية أخرى نجد نسل العرق الذي يمثّله إبراهيم. وهكذا نجد العهدين اللّذين ذكرهما القدّيس بولس، واللّذين يضاف إليهما محدّد آخر: الأصل حسب الاسم والرّوح، والأصل حسب التّسلسل الماديّ للحياة.

ثمّ تأتي بعد ذلك حلقة طرد هاجر وخروجها حاملة طفلها على كتفها مع بعض الزّاد. التّيه في الصّحراء والمشقّة والظّمأ. الطّفل الطّريح على نبتة، والبكاء ورفض ترك الولد يموت. ثمّ لحظة السّماع الافتتاحيّ والعهد. وعين هاجر التي رأت العين. ونجاة الطّفل. ثمّ ذكر زواجه بعد ذاك بامرأة مصريّة كأمّه. وكانت آخر حلقة توراتيّة لهذه القصّة حضور الابنين موكب دفن أبيهما. وقد خلّف التّراث العبريّ تعاليق جميلة على هذه الحلقة، على دموع هاجر وأدعيتها، وتيه الغريبة وحيرتها. وبعض الشّرّاح ذهبوا إلى أنّ قطورة (أي «المعطّرة»)، وهي المرأة التي تزوّجها إبراهيم بعد وفاة سارّة هي هاجر نفسها. وهذا الاسترداد للمرأة الأخرى اتّخذ شكل التّنظيف والتّعطير لهاجر. ولكن سيتبيّن لنا بعد قرون عدّة، أنّ رائحة الخادمة ظلّت لصيقة بها ولم تزل، وهو ما سيأتي لاحقاً.

كان ولم يكن

ما الذي يتحكّم في اللّعبة العامّة لهذه اللّحظات المختلفة من إشكاليّة الأب في الأرشيف التّوحيديّ؟ وما مآلها الأخير؟

ينفتح سفر التّكوين على مأزق هبة الحياة في الأسرة الإبراهيميّة، أي مأزق الأصل نفسه، بما أنّ الأمر يتعلّق بالبدء. في البدء إذن كان مأزق البدء. في البدء، يجعل الأرشيف التّوحيديّ نقص الأب بدءاً. كان الرّجل مؤمناً، وكان ينتظر منذ مدّة طويلة الابن الذي سيجعله أباً. الواهب الذي وعد بالعطاء يحبس

هبته، وكأنّه ينتظر أن يقوم شخص بخطوة ما، أو ينتظر تحقّق شرط ما ليرسل الهبة المنظورة. ولعلّ التّأكيد واضح: في البدء لم يكن الأب في العالم معطى سلفاً، لم يكن يوجد أب بعد، وإنّ انحباس الهبة هو ما يؤسّس النّقص، أو ما يجعل الهبة مفتقراً إليها، أي أمراً آتياً. نحن مأخوذون بنقص الأب، باعتبار أنّ هذا النّقص هو الابن. وتوجد ولا شكّ ضرورة تحتّم تعليق الأب من قبل الابن. داخل هذا المركّب، لا يوجد أب ولا ابن ولا أصل دون أن يوجد هذا التّوقّف في تجلّي كينونة الأب. في البدء إذن كان الانحباس. كان ما لم يكن. ولكنّنا لا يمكن أن نعود بالأصل إلى ما وراء هذه النّقطة. كان شيء ما لم يكن هو مرتكز المستحيل الأصليّ، مرتكز واقعيّ الأصل. إنّه المفترض الأساسيّ الذي يسبق كلّ أبوّة. يقدّم التّوحيد نفسه أوّلاً على أنّه الإيمان بهذا المستحيل الذي هو نقص الأب في العالم، أو النّقص الأصليّ للأصل. وهو لا شكّ يجعل هذا النّقص رهناً لله، إلاّ أنّ اللّه نفسه هو إله النّقص أصلاً، وهو ما يعني «كان ما لم يكن». أب السّماوات، أب النّقص، هو الذي يعطي نقص الأب أو نقص الهبة. والتّنويعات التي هي: «ما كان لم يكن»، أو «كان شيء ما لم يكن»، أو «كان ما لم يكن»، ليست سوى طرق مختلفة في التّركيز على المعادلة نفسها. إنّ الأمر يتعلّق بحدود كتابة الأصل، وهذه الحدود تمثّل الآخريّة التّامّة لكلّ أصل. الآخر، أو ما نكتبه ونفكّر فيه تحت هذا الاسم، هذا الآخر لا مناص من أن يخضع إلى الفكرة التي تحملها هذه العبارة البسيطة «كان شيء ما لم يكن». ويبدو أن كلّ العمليّات التكوينيّة الأصليّة، سواء كانت فرديّة أم جماعيّة، لابدّ أن تفترض وتواجه وتعيش وجودها انطلاقاً من هذه الحدود، ولا بدّ أن تتابعه انطلاقاً من المستحيل الذي تفرضه هذه الحدود. ويمكن أن نطلق على هذه المتابعة عبارة «توزيعة الأصل». لا يتعلّق الأمر بـ«هبة الأصل»، بل بتوزيعه كما في لعبة الورق (هذا ما يرد في معجم Le Littré بخصوص كلمة donne). إنّ التّوزيعة تمثّل مجموعة عناصر اللّعبة الأصليّة الدّائرة حول المستحيل. إنّها الموقع الذي تنطلق منه كتابة كينونة الأب وأرشيفه.

إنّنا بحديثنا عن «الأب» من ناحية، وعن «كينونة الأب» من ناحية ثانية، نريد

أن نقوم بعمليّة تمييز داخل أمر يعامله الفكر التّحليلنفسيّ على أنّه كتلة واحدة. إنّه التّمييز بين الأب الظّاهر وظهور الأب. الأب الظّاهر هو إبراهيم، أبو إسماعيل وإسحاق. أمّا ظهور الأب، فهو ما يتّصل بالمستحيل انطلاقاً من أبرام، إنّه ما يتجلّى من موكبه الذي مبتدأه «كان شيء ما لم يكن». كينونة الأب ناقصة مفتقرة إليها منذ الأصل، وظهورها أمر في حكم الآتي.

تكتب التّوراة هذه المقدّمات في المستحيل عبر قصّة محكمة، مع محاولة منح هذه القصّة تكملة تحمل بناء تصريفيّاً لتوزيعة المستحيل. هنا يكمن الرّهان في قصّة إبراهيم بأكملها. وهذا البناء الذي يقيمه التّوحيد الأصليّ يعود إلى منعطف، هو لعبة تأسيسيّة تتمثّل في امتلاك المستحيل بإيجاد حلّ مستحيل، هو الحبل بإسحاق، وهذا الحلّ ليس سوى الحلّ القضيبيّ. إيجاد حلّ للمستحيل باعتباره واقعيّاً، وتحويله إلى مستحيل متّصل بالخياليّ، هذا هو الابتكار التّوحيديّ التّوراتيّ. إنّه ابتكار يهدف إلى إحلال الخياليّ القضيبيّ لهبة الابن محلّ المستحيل الأصليّ، كما يهدف إلى إخفاء هذا المستحيل وراء واجهة ذاك الخياليّ. إسحاق يسدّ الافتقار، فهو ابن العهد الذي صدق. بمجيئه، تجسّد المستحيل، وأصبح الأب ظاهراً بما لا رجعة فيه. وبعد مجيئه، انقطع الاحتباس وأغلق الأصل. وهكذا يتّضح لنا سبب اختيار الإسلام للحلّ الآخر، وسبب عودته إلى إبراهيم باعتباره أباً في الواقع، ليخصّ اللّه وحده بالمستحيل.

هكذا يعرض لنا سفر التّكوين الثّلمة الأصليّة، ولكنّه يحدّ منها عن طريق هبة خارقة للعادة، وهو يجعل من الاحتباس شرط إمكان ما في الهبة من خاصّ خالص، والحال أنّ الأمر لا يتعلّق بالخالص وغير الخالص، بل بانسحاب الأصل الذي يفتح إمكانيّة قول الأصل وكتابته. «كان ما لم يكن» هو هذا الانفتاح للحدود، هذه الحدود الفاتحة التي لا تنتمي إلى أيّ نظام للدّلالة أو للمعنى، والانسحاب ليس عرضة إلى ما أتى وما سيأتي. من خلال منطق الانسحاب، يريد الدّين إثبات الحضور الدّائم للهبة في غيابها نفسه، أمّا الانسحاب فهو ليس الحضور ولا الغياب، بل المستحيل، وهو في رأينا ما لا يقدر أيّ أصل على

حبسه أو القبض عليه أو امتلاكه[٣٢]. لا يمكن المسك بالمستحيل، بما أنّ المستحيل يجعل كلّ أصل يمسك عن هبة نفسه لنفسه، ويمسك عن الدّوران على الذّات لتحقيق هبة الذّات للذّات. جعل سفر التّكوين من الأب عمليّة سيطرة على الانسحاب الأصليّ عبر القضيب، أي هبة الابن الإلهيّ.

إلاّ أنّ هذه السّيطرة على الانسحاب، أي هذا الإخفاء للمستحيل لم يكن تامّاً، بما أنّه يتسنّى لنا قراءته من خلال الكتابة التي يقدّمها لنا سفر التّكوين. الكتابة تكشف القناع عن الحيلة القضيبيّة التي تسحب الانسحاب. إنّها لا تحجب عمليّة الامتلاك، بل تسمح برؤية لعبتها، وتزعزع حصنها الأصليّ. وتحضرنا هذه الجملة التي كتبها درّيدا في «داء الأرشيف»، والتي تبدو غامضة: «مبدئيّاً يعمل الأرشيف دائماً ضدّ نفسه.»[٣٣] لقد قيل إنّ التّوحيد بفضل التّوراة حقّق تقدّماً روحيّاً وقطع شوطاً نحو الرّقيّ الرّوحيّ. إذا كان هذا هو شأن التّوحيد في التّوراة، فإنّ هذا التّقدّم المحرز ليس مردّه اكتشاف وحدانيّة كينونة الأب، وتعاليه، أو الحرص على الاحتفاظ بها في الذّاكرة، بل مردّه انتقال التّوحيد إلى كتابة كينونة الأب، وأرشفة ظهورها، وقيام هذه الكتابة على بيان إخفاء المستحيل، وكشف التّحويل القضيبيّ لوجهة انسحاب الأصل. فالكتابة إذن متواطئة مع الانسحاب أكثر منها وفيّة إلى الأقنوم القضيبيّ للمستحيل، الذي يراد لها أن تكون حارسة عمياء له. لا تسدل الكتابة الحجاب القضيبيّ على الأب-الأصليّ إلاّ لكي تزيحه. فتكليفها حفظ الأصل، هو من باب اعتماد حجاب يكون هو نفسه عيناً ترى، فهو العين-الحجاب. هكذا ابتدأ التّوحيد في العمل ضدّ نفسه، بدخوله لعبة التّاريخ عبر بوّابة الكتابة الملتبسة. لنقرأ على ضوء هذه الفرضيّة بقيّة أحداث توزيعة الأصل المتعلّقة بالأب في سفر التّكوين. ولنتّجه الآن إلى النّقطة المصيريّة في هذا الانقلاب الذي تقوم به الكتابة، أي لحظة الرّفض الهاجريّ.

---

٣٢) [إلاّ في هذيان اللّجوء إلى الأصل كما تقدّم. المترجمة]

٣٣) Derrida, *Mal d'archives*, op.cit, p 27.

في الانسحاب الأصليّ

أمام الانسحاب الأصليّ للهبة، ماذا فعلت المولاة، الأميرة، المرأة التي رُفع من شأنها لأنّها سيّدة ليست ملكاً لأحد إلاّ ذاتها؟ إنّها حاولت القفز على الانسحاب، مطالبة امرأة أخرى، هي الخادمة، هي المرأة التي حُطّ من شأنها، بأن تمنح الهبة للسّيّدين المتألّمين وأن تسدّ ثغرة الانسحاب. وبدأ بذلك الصّراع حول رهان الانسحاب الأصليّ- وهو مفهوم أستبدل به مفهوم «الخصاء الأصليّ»- حول تجاهله، وتجنّبه، حول الإكراه الممارس على الانسحاب، باتّخاذ الأمة أداة. إنّ اللّجوء إلى هاجر باعتبارها جسداً، وباعتبارها رحماً مقترضاً، يؤول إلى استخدام للغير الحيّ وكأنّه أداة، واستعمال للحيّ في عرائه، دون الاعتراف بحقّه في السّلالة. فالعبد حسب أرسطو بمثابة جزء من السّيّد أو آلة يمكن أن ينفصلا عنه، كما أنّ الآلة بمثابة عبد لا حراك له.[٣٤] فسفر التّكوين يفتح المجال لمحاكمة نفسه ومن يروم تخليد ذكراهم ونسبهم. إنّها في رأيي محاكمة إيطيقيّة أساسيّة، لم تستخلَص دلالاتها إلى اليوم، ويعود ذلك أيضاً إلى أنّ هذا التّاريخ لم يُفكّر فيه إلاّ من وجهة نظر الأسياد والهبة الرّوحيّة التي أتت لتلبّي حاجتهم. إنّ الأمر يتعلّق هنا بما يمكن أن نطلق عليه تسمية «المتعة الأداتيّة» بالغير الحيّ باعتباره جسداً عارياً. من يمكنه أن يتعامى عن هذه المحاكمة في هذا العصر الذي نرى فيه بعيوننا المدهوشة مثل هذا التّلاعب الذي يتسارع إيقاعه يوماً بعد يوم؟ المتعة الأداتيّة بالغير الحيّ لا تهدف فحسب إلى استعمال قوى الآخر الفيزيائيّة أو طاقاته البيولوجيّة، ولا تكتفي فحسب بتحقيق فائض قيمة اقتصاديّ أو مادّيّ، وهو ما تحقّقه ربّما، بل إنّ ما يحرّكها هو الشّوق الميتافيزيقيّ العارم إلى امتلاك المستحيل وسدّ ثغرة الانسحاب الأصليّ في أقصى تجلّياته.

إنّ التّوراة، عبر صورة هاجر، لا تستجيب إلى هذا الإكراه الممارس على الانسحاب، والذي أرادته سارّة. لأنّ الهبة التي تقدّمها الأمة للسّيّد لا يمكن أن تكون بدون مقابل، ولا يمكن أن تكون هديّة بلا عودة، أي تضحية محضاً أو هبة

(٣٤) Aristote, *Ethique à Eudème*, Rivages poche, 1994 , p 167.

مطلقة على هاجر أن تختفي بعدها وتسمح للآخرين بنسيانها. كان يمكن لكتبة التّوحيد أن يدوّنوا قصّة يؤول الأمر فيها إلى انسحاب هاجر بعد أن تحوّلت إلى مجرّد رحم في خدمة أسيادها، انسحابها دون أن تترك أثراً لنسلها هي، بعد أن وهبت للسّيّد الابن، الذي لن يسمّى في هذه الحالة «إسماعيل»، إلخ. إلاّ أنّ سفر التّكوين رفض للأسياد هذه السّيادة على الأصل، لأنّه فسح في المجال لتمرّد المرأة الأخرى، وللاعتراف بحقّها السّلاليّ: إنّه يقسّم هبة الأب ويوزّعها على المرأتين. ثمّ إنّ هذا التّقسيم لتابوت الأصل الأبويّ لا يكتفي فحسب بجعل البدء والأمر موزّعين على يدين مختلفتين، بل إنّه يجعل الآمرة غير البادئة تاركاً باكورة هبة الأب بيد تلك التي تلد بالجسد. فالحياة هي المعطى الأوّل قبل السّلطة. لا أحد يمكن أن يكون البدء بيده، مهما كان العهد. البدء بمعزل عن الأمر.

ولا شكّ أنّ التّوراة بعدم تمكين السّيّدين من القدرة على مغالبة الانسحاب، وبمنعها حجب هاجر وبمنحها السّبق للخادمة التي تمثّل الحياة، تترك أمر الأصل بيد الرّبّ. لا يمكن أن تمنح الهبة المطلقة منذ البدء، لأنّ الواهب إذا قدّم هذه الهبة منذ الوهلة الأولى، فإنّ أمر هذه الهبة لن يعرف، وأمر البدء لن يعرف. ولا يمكن أيضاً أن يترك أمر الهبة التّامّة بيد البشر، لأنّهم حينئذ يكونون في غنى عن هبة الإله. وفي كلّ الأحوال، فإنّ اختفاء الواهب يعني الامّحاء المستمرّ للدّيْن، والانسداد الآنيّ لثغرة الأصل. لم يمتنع الأرشيف عن تقديمنا هبة تامّة إلاّ لأنّ ذلك لم يكن بمقدوره، فالهبة التّامّة تعني أن لا أرشيف ولا موضوع للأرشيف. عبر هاجر جاءت الهبة المنقوصة التي لم تغلق باب البدء قبل بدئه. هاجر هي مسافة المباعدة بين الأصل وذاته، هي إمكان أرشيف الأب، والنّقطة التي انطلقت منها كتابة ظهوره باعتبارها قسمة أصليّة. كان الإله في حاجة إلى صورة هاجر ليقيم الأبوّة في العالم. هاجر غريبة الدّاخل التي تفصل الأصل في حميميّته من أجل أن يحدث الأب المنتظر. إنّها الهبة السّفليّة التي لولاها ما كانت الهبة العلويّة.

ولكن بمجرّد أن خرج الأصل من مأزقه، أضحت الغريبة ثقيلة الظّلّ، وأخذت تهدّد امتيازات هبة المولى للأسياد. فتطلّبت السّيطرة على الأصل الانقلاب عليها

وطردها. فالأب في الأرشيف التّوحيديّ لا يمكنه أن يحافظ على المبدأين المختلفين للأبوّة، بل عليه أن يصطفي أحدهما ويترك الآخر. هاجر هي هذا الأصل الذي تمّ تطليقه لحفظ النّسب الذي يقتضيه المستحيل وقد تمّ تخييله. المستحيل المخيّل هو أساس الأصل في الميتافيزيقا. فمفهوم الأب في التّوحيد الأصليّ كان يتطلّب ولا بدّ تطليق الغريبة والاصطفاء القضيبيّ للخاصّ الخالص.

وهنا نصل إلى النّقطة التي تركَنا فيها فرويد في «موسى الإنسان والتّوحيد»، مع فارق يتمثّل في أنّ الغريب الكامن في الأصل قد تبيّن أنّه غريبة، والمصريّ تبيّن أنّها مصريّة. وهذا الاختلاف هو خلاصة تحليل أوقفنا على أنّ الأب لا يمكن أن يظهر إلاّ بشرط التّباعد عن الأصل في الأصل. وإذا أدركنا أنّ فرضيّة فرويد القائلة بأنّ موسى أجنبيّ عن شعبه تجعل الافتراق عن الأصل أكثر أصالة من الأصل ذاته، وأنّها لذلك تتنزّل في إطار التّفكيك الجذريّ لأسطورة الأصل، لم يسعنا إلاّ أن نلاحظ أنّ فرويد اختار أن يكثّف أبعاد الأب والمؤسّس والغريب في صورة واحدة. جعلُ الغريب الذي تتمّ به عمليّة التّفريق الأصليّ الضّروريّ لكلّ تأسيس مجسّداً في الأب، ألا يؤول إلى منح هذا الأب السّلطة المطلقة التي تحوّل فعل الإنشاء الأوّل إلى مؤسّسة، وتنتج انفتاح المسافة الأصليّة المسبقة التي تستقبل هذا التّأسيس؟ هذا الأب الذي يتمتّع في الأذهان بكلّ السّلطات لا يمكن أن يكون سوى إله أو صورة من صور الأب العتيق قبل مقتله، الأب الذي بيّن «الطّوطم والتّابو» ضرورة تجاوزه المصيريّ. وباختصار، فإنّ تأسيس المؤسّسة لا يمكن أن يُخلط بالاختلاف الأصليّ، ولا يمكن أن يوضع الأمران بيد شخص واحد، دون أن يضمحلّ الفضاء الضّروريّ لفكر التّحليل النّفسيّ ودون أن نعود إلى التّيولوجيّ باعتباره امتلاكاً قضيبيّاً للمستحيل.

كثيراً ما عيب على التّحليل النّفسيّ منذ فرويد عدم فسح المجال للنّساء في تخميناته عن أصل القانون والمجتمع، بل وتقليده المرأة دور «الغنيمة» التي يتخاصم حولها الرّجال كما في الطّوطم والتّابو. فمن المهمّ أن يمكّننا تحليل التّخييل القصصيّ التّوحيديّ هذا من تصوّر الوظيفة البنيويّة التي يؤدّيها الأنثويّ في الأصل، عندما تتوقّف على هذا الأصل إقامة سلالة الأب.

ما بين المرأتين

هذه القصّة التي تتحدّث عن الثّنائيّة الأصليّة للأنثويّ ليس كلّ ما فيها من باب العرضيّ الممكن الحدوث. لكي يصبح الرّجل أباً، لا بدّ من قطب آخر غير قطب المرأة القضيبيّة، قطب السّيّدة القديرة التي تريد أن يكون أمر البدء بيدها. فهاجر هو اسم المرأة الأخرى التي بواسطتها يتأسّس العدول الأصليّ بين البدء والأمر. وطالما ظلّ هذان المبدآن بيد امرأة واحدة، ظلّ الأب «مطويّاً». إذا كان بإمكان الأصل أن ينفتح في مساحة العدول، فمردّ ذلك أنّ المستحيل يسجن الأب داخل الطّيّة التي يكون فيها الأب مطويّاً. الطّيّ الأصليّ للأب هو المستحيل باعتباره انصهاراً للبدء والأمر، وإخضاعاً للحياة إلى السّيطرة التي هي سبب غياب الهبة. ينتشر الأب بعد أن يكون مطويّاً، ينتشر نتيجة فشل هذا الخلط، ينتشر بالاختلاف النّاجم عمّا بين المرأتين.

إذن سمحت لنا الملحمة الهاجريّة بمتابعة وتبيّن عمليّة إخراج الأبوّة التّوحيديّة من الدّائرة العائليّة الضّيقة الأليفة لجعلها بنية كونيّة للأب، وذلك عبر تمزّق أسرة بطريرك وتعدّد أبنائه. بذلك انبثق في صلب كتابات الواحد الاختلاف البنيويّ الأصليّ الذي لا يمكن اختزاله في أيّ أصل.

هذا الاختلاف البنيويّ يمكن أن نقرأه بصفة مباشرة في أسطورة موسى. فبعد أن أطلقته أمّه وطاف في النّيل طويلاً، احتضنته امرأة أخرى، هي المصريّة (زوجة فرعون أو أخته بحسب اختلاف الرّوايات اليهوديّة-المسيحيّة والإسلاميّة)، ثمّ أرجعته إلى أمّه بصفتها مرضعة. فالابن الذي سيصبح أباً منقذاً لشعبه ليس مديناً ببقائه إلاّ إلى هذه المسافة، إلى الغربة عن الأمّ، أي إلى تبنّيه من قبل المرأة الأخرى. هذه المرأة الأخرى هي التي تسمح بإزالة السّلطة المطلقة عن الوالدة (السّلطة القضيبيّة)، وتسمح لها بأن تتحوّل إلى أمّ مرضعة أو متبنّية لا يكون الطّفل عندها إلاّ معاراً. إنّها أمّ مقترَضة، أي مستعارة بالمعنى البلاغيّ للكلمة («الاستعارة هي البيت المعار» حسب النّحويّ دي مارسيه Du Marsais)، أي أنّها أصبحت أمّا في التّخييل، ولم تعد مجرّد أمّ تقع ولادتها تحت حكم شهادة الحواسّ. لكي يوجد تخييل للأمّ، لا بدّ إذن من المرأة الأخرى، أي لا بدّ من

الغريبة. وبهذا المعنى، سمحت هاجر لسارّة بأن تكون أمّاً في التّخييل، بدل أن تكون تلك التي تنتزع الطّفل من أخرى. هذه المعطيات تبيّن لنا ضرورة إعادة النّظر في إشكاليّة الأمّ في التّحليل النّفسيّ، فهي كثيراً ما تختزل في وظيفة الولادة بالجسد، في حين يعتبر الأب من جهة الاستعارة. ويمكن أن نفترض أنّ الأمّ لا يمكن أن تقوم بوظيفتها إلاّ إذا قامت بهذه النّقلة، أي بهذا الإبداع للمسافة التي تحوّلها من والدة إلى متبنّية. إلاّ أنّ هذه المسافة ليست ممكنة إلاّ إذا توفّر موقع بنيويّ للمرأة الأخرى.

لا يمكن إذن أن نختزل ما بين المرأتين في مجرّد التّنافس والثّأر والانتقام الدّائر حول المتعة القضيبيّة، كما هو الحال في جانب من أدبيّات التّحليل النّفسيّ التي تمّ إنتاجها خلال العقدين الأخيرين. علينا إذن أن ننطلق من التّمييز الحكائيّ بين صورتين متصارعتين للأنثويّ لننفذ إلى ما هو سبب لهذا الصّراع، أي المستحيل الذي لا يمكن امتلاكه، والذي يثبت نفسه في اختلاف جذريّ، هو الانسحاب الأصليّ. المستحيل الذي هو في حدّ ذاته لا يعدو أن يكون الاختلاف كما عبّرنا عنه بـ«كان ما لم يكن». ومن المهمّ التّنبيه إلى أنّ هذه العبارة تحاول أن تكون دالّة على حركة اختلافيّة، هي حركة تأرجح يتضافر فيها الإثبات والنّفي، لتأكيد وحدة المستحيل. لا شكّ أنّ توزيعة الأب لا تتمّ إلاّ بالمستحيل، ولكن لكي تكون هذه التّوزيعة لا بدّ من أن ينشطر التّابوت الأصليّ الأبويّ. فيمكن بذلك أن نميّز بين مرحلتين للمستحيل: مرحلة يكون فيها وحدة المتضادّين (كان ما لم يكن)، وهي وحدة لابشريّة تبقى في حالة انسحاب، ومرحلة يخضع فيها المستحيل إلى صيرورة بشريّة فيكون أباً، يكون أباً في المسافة البنيويّة للمابين.

٣ - تواصل التّطليق

أيّ علاقات كان عرب ما قبل الإسلام يقيمونها مع الذّاكرة التي حفظها اليهود والنّصارى عن أصلهم الهاجريّ أو الإسماعيليّ؟ كيف كانوا ينظرون إلى هذه القصّة وهل كانوا يحيلون إليها؟ قبل أن ينشر رينيه داقورن René Dagorn كتابه عن «ملحمة إسماعيل»(١) منذ خمسة عشر عاماً، كان يسود في هذا المجال نوع من التّسليم البديهيّ بأنّ العرب كانوا دائماً عارفين بهذا النّسب، وكانوا يحيلون إليه ويفخرون به كما يدلّ على ذلك القرآن والتّراث الإسلاميّ والأدب العربيّ في العصر الوسيط. ولقد بيّنت نتائج البحث الذي قام به داقورن بطلان هذه المزاعم.

هذا البحث الذي اعتمد فيه صاحبه على النّصوص العربيّة، وعلى دراسة الأسماء خاصّة، كانت الغاية منه معرفة ما إذا كانت الإحالة إلى إسماعيل موجودة قبل الإسلام، وما إذا كان العرب ما قبل الإسلاميّين يعتبرون أنفسهم سليلي إسماعيل، كما يبيّن ذلك التّقليد اليهوديّ منذ الألفيّة الثّانية قبل الميلاد على الأقلّ، وكما يبيّنه بعد ذلك الكثير من الكتّاب المسيحيّين.

تناقل إسماعيل

يدهشنا عمل داقورن بضخامة الوثائق التي يعود إليها وبالمنهج المعتمد وصرامة التّحليل. فقد درس الكاتب أهمّ النّسّابة العرب، وجمع أسماء العلم

---

(١) René Dagorn, *La Geste d'Ismaël*, Genève, Librairie Droz, 1981.

وأحصاها، ورسم جداول النّسب وتواترها، وقارن بين مختلف المصادر التي تذكرها. وفيما يلي النّتيجة التي توصّل إليها: «هذا الفحص الذي لا يعتمد تقريباً إلاّ على كتب الأنساب العربيّة وكتب التّراث الإسلاميّ الأسبق زمنيّاً، يدفعنا إلى الخروج بنتيجة قطعيّة هي غياب شخصيّات إسماعيل وهاجر أمّه، وغياب إبراهيم نفسه غياباً مطلقاً وجذريّاً من التّراث العربيّ ما قبل الإسلاميّ.» وأضاف بعد ذلك: «(. . .) لا توجد أيّ ذكرى للبطريق التّوراتيّ ولا لابنه المهجّر يمكن أن توفّر أساساً للنّظريّة التي مفادها أنّ العرب احتفظوا بالذّاكرة التّاريخيّة للارتباط الجسديّ أو حتّى الرّوحانيّ بإبراهيم من خلال عقبه الإسماعيليّ.»[٢]

السّؤال: متى ظهرت الإحالة إلى إسماعيل وإبراهيم؟ الجواب: «(. . .) ازدادت نسبة استعمال هذه الأسماء تدريجيّاً بالابتعاد عن بدايات الإسلام. وتبعاً لذلك، يمكن أن نذهب إلى أنّ استعمال هذه الأسماء قد تطوّر، لا بل ابتدأ بتأثير من القرآن ومن الدّعوة الإسلاميّة، وهو ما تدلّ عليه الجداول البيانيّة التّالية.»[٣]

إذن، لم يبتدئ تذكّر العرب لأصلهم المسطور في التّوراة إلاّ مع محمّد. فالجاحظ إذن محقّ عندما قال: «ولولا قول النبي صلى الله عليه وسلم إن إسماعيل كان عربيّاً ما كان عندنا إلاّ أعجميّاً».[٤]

هذا التّباين عجيب، فمن جهة أولى، يقول داقورن أنّه «لم يحمل قبل الإسلام أيّ فرد من قريش [قبيلة الرّسول] اسم إبراهيم أو إسماعيل أو إسحاق»[٥]، ومن جهة أخرى، نجد القرآن الذي لم تظهر فيه هذه الأسماء فحسب، بل تبنّاها باعتبارها جزءاً من الذّاكرة الخالدة التي تربط بين العرب وأبي التّوحيد. بل إنّ الرّسول اختار اسم «إبراهيم» الذي لم يوجد في النّصوص العربيّة لابنه الوحيد (المتوفّى) الذي أنجبه من مارية القبطيّة. واستخلص داغورن النّتيجة

---

(٢) م، ن، ص ٣٧٧.
(٣) م، ن، ص ٤٧.
(٤) م، ن، ص ٤٩.
(٥) م، ن، المعطيات نفسها.

التّالية: «ممّا لا شكّ فيه أنّ الشّرف يعود إلى الرّسول وحده في إدراك العلاقة الرّابطة بين عقيدة البطريرك التّوراتيّ من جهة، وتصوّراته التّوحيديّة الخاصّة به والمثال الدّينيّ الذي أراد إحلاله محلّ وثنيّة أجداده وأبناء أرضه المكّيّين من جهة ثانية.»(٦)

بم يمكن أن نفسّر امتلاك بعض القبائل المجاورة لمعرفة عن أصل العرب ونسبهم، لمعرفة تربط الصّلة بينهم وبين الجدّ المشترك للتّوحيد، دون أن نجد طوال عدّة قرون أدنى أثر لهذه المعرفة لدى العرب أنفسهم؟ وهنا نصل إلى حدود بحث داقورن- الذي كان يمكن لفرويد أن يقول عنه إنّه يتعلّق بالحقيقة المادّيّة لا بالحقيقة التّاريخيّة- فالمؤلّف يكتفي بالنّتيجة التي مفادها أن «لا أثر لـ...»، ولا يتساءل عن أسباب هذا الغياب. هل يتعلّق الأمر برفض إراديّ لتبنّي هذه المعرفة وهذا النّسب؟ أم يتعلّق الأمر بنسيان؟

إنّ في بعض النّتائج التي استخلصها ماكسيم رودنسن Maxime Rodinson من عمل داقورن وذكرها في تقديمه إيّاه ما يبعث على الحيرة ويطرح مشاكل عديدة. كتب رودنسن ما يلي: «كلّ ما نعرفه، وما تقيم عليه الحجّة لمن عميت بصيرته كتلة الوثائق التي جمعها وبوّبها داقورن، يشير إلى وجود قطيعة فاقت ألف العام. إنّها قطيعة بين النّظريّات التي صنعتها بعض القبائل ما قبل العربيّة في المنطقة المتاخمة لفلسطين، وعلى أيّة حال لدى مؤرّخي بني إسرائيل من جهة، واستعادة هذه النّظريّات واستبطانها في نصوص أصبحت مقدّسة، وتمّ تطويرها بفضل السّيادة التي اكتسبتها أديان أصبح لها امتداد عالميّ كاليهوديّة والمسيحيّة، وتبنّاها محمّد وفرضها دون أن يكون بمنأى عن تحفّظات المجموعة العريضة من المسلمين كما سنرى.»(٧) فإذا لم يبتدئ وجود العرب باعتبارهم عرباً، فطبقاً لأيّ معطى يمكن الحديث عن قطيعة واستعادة؟ ما يعني انقطاع دام ألف سنة؟ كيف يمكن لإنسان أن يعنّ له نقل ما انقطع ولم يتوارث طوال هذا الأمد؟ ربّما يتحتّم

(٦) م، ن، ص ٣٧٧.
(٧) م، ن، مقدّمة ماكسيم رودنسون، ص XVIII.

علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من إحصاء أسماء الأعلام، حتّى نتمكّن من التّفكير في امتلاك ما ليس ملكاً خاصّاً.

ما من شكّ في أنّنا إذا ذهبنا إلى وجود استرداد Wiedergewinnung للأب، تمّ بطريقة لا بدّ أن تكون مختلفة عن تلك التي فكّر فيها فرويد، وإذا ذهبنا إلى أنّ رجلاً واحداً قد قام بها، وجب علينا أن نفكّر في عمليّة الامتلاك الفعليّ التي قام بها هذا الرّجل، وفي الهبة التي تقدّم بها إلى قومه.

ليس من الممكن أن نتفحّص العمليّة المحمّديّة في كلّ أبعادها. لأنّ ذلك يعني دراسة مؤسّسة الإسلام بأكملها. سأكتفي بالنّظر في العقدة التي تمثّلها هاجر داخل العمليّة، فهي كما يقال في لغة النّساجين بمثابة الأنشوطة التي تمّ الانطلاق منها للبدء في نسج النّصّ الإسلاميّ الأصليّ. إلاّ أنّني أودّ أن أذكّر بإيجاز بالفرضيّة التي قدّمتها في بحث سابق، ومفادها أنّ فهم العمليّة المحمّديّة متوقّف على الأمر بالقراءة، فهو موجود في أصل الدّعوة المحمّديّة. ففعل «اقرأ» كما هو معلوم كان أمراً صادراً من الملاك الذي فرض على النّبيّ بالقوّة أن يتقبّل الوحي. ومن المهمّ والأمر يتعلّق بالأرشيف والذّاكرة، أن تكون البداية هكذا، أي أن لا تكون ثمّة بداية، بما أنّ أسبقيّة النّصّ مفترضة. كان هناك شيء مكتوب وكان لا بدّ من قراءته. وقد بدا لي من المفيد التّفكير في دلالة فعل الأمر هذا في العربيّة القديمة، آخذاً بعين الاعتبارا وضع مريم عندما استقبلت الكلمة[٨]: فالقراءة هي الحمل واستقرار الماء في الرّحم، وتكوّن الجنين والقذف به بعد تمام تخلّقه.[٩] القراءة هي السّماح بالنّفاذ لأثر الآخر أو كتابته. الحمل بـ«أمّ الكتاب» (اللّوح المحفوظ الذي يمثّل القرآن إحدى رواياته المنزّلة) يعني تقبّل الأصل، أو تابوت الأصل أو الأرشيف باعتباره هبة من الآخر من أجل أن يولد الأصل، من أجل أن يولد من جديد عبر اللّغة. ألسنا هنا إزاء صيغة للأب-المترجِم (أي محمّد)، تمكّن هذا الأب من امتلاك كتابة أب-التّكوين (إبراهيم) لتقديمها من جديد؟ لا

(٨) انظر في هذا الكتاب الفصل الفرعيّ الذي يحمل عنوان «٣ - الحجاب».

(٩) أسمح لنفسي بالإحالة إلى كتابي: *La Nuit brisée*, op cit, p81 et ss.

يتعلّق الأمر هنا بسجلّ الاقتباس، ولا بسجلّ النّسخ، بل بسجلّ التّقبّل الرّحميّ للّفظ، وهو تقبّل يذكّرنا باسم من أسماء اللّه في الإسلام، تبتدئ به كلّ سور القرآن، ويُستهَلّ كلّ شيء بذكره: باسم اللّه الرّحمان الرّحيم. يتعلّق الأمر إذن بمبدإ لقاح بكتابة الأب، يتجلّى فيه تواصل بين الحياة واللّفظ نجده منذ السّطور الأولى للقرآن.(١٠)

إنّ قراءة القراءة المحمّديّة لاسترداد الأب يتطلّب منّا البحث في كيفيّة مواجهة الرّسول لقضايا حرجة ناجمة عن وراثة الأرشيف التّوراتيّ وذاكرته.

ما يتناقل وما لا يمكن تناقله

أوّل هذه القضايا وأهمّها هي: ما العمل بالتّرك الذي مارسه الأب عندما يتعلّق الأمر باسترجاع الأب؟ كيف يمكن استرجاع أب تمثّل فعله الأوّل في ترك الابن ووالدته؟ ما العمل بتلك التي سمّاها القدّيس بولس بـ«المتروكة»، هاجر الخادمة والمتمرّدة، الأمَة والأمّ المانحة للاسم؟ كيف يمكن توليد روحانيّة توحيديّة من الأسرة، بعد كلّ ما حصل داخل الأسرة الإبراهيميّة وبعد انشقاقها النّهائيّ؟ ألا يعني طرد هاجر أنّ إبراهيم قد أنتج النّقيض الرّوحيّ للعائلة، أي التّطليق، في حين أنّ الأسرة تقوم على الوحدة، وأنتج انتزاع الملك في حين أنّ الأسرة تقوم على القسمة والتّناقل، وأنتج ترك الابن في حين أنّ الأسرة تقوم على العناية والتّربية؟ أيّ قيميّة يمكن أن نستخرجها من هذا التّناقض؟ كيف يمكن أن نفترض وجود حبّ في الأصل بين الأب والأمّ والابن، والحال أنّ ما وجد هو كره المرأة الأخرى ورفض الهبة الأخرى للأصل؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ القرآن هو أوّل وثيقة في التّقليد العربيّ تتحدّث بوضوح عن إبراهيم وإسماعيل وأخيه إسحاق. وتبيّن دراسة هذا النّصّ أنّه إلى حدّ الهجرة إلى المدينة سنة ٦١٥ (أي بعد خمس سنوات من نزول الوحي)، لا تبدو أهمّيّة

١٠) «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (العلق، ٩٦/ ١-٥)

النّسب الإسماعيليّ جليّة. انطلاقاً من الهجرة (سنة ١ من التّقويم الإسلاميّ الذي يبتدئ بالهجرة إلى المدينة) بدأ هذا النّسب يتأكّد، ولا شكّ أنّ مردّ ذلك الحوار والمواجهة مع يهود المدينة ونصاراها.

وقد ذكر القرآن إسماعيل اثنتي عشرة مرّة، وذكر إبراهيم سبعاً وثمانين مرّة، ولكنّ هاجر غير موجودة فيه. لا هاجر (هاجر من الهجرة) ولا هربها ولا طرده ولا التّرك الذي لقيه طفلها. لم ينقل القرآن أيّ عنصر من عناصر هذه الحلقة التّوراتيّة الحرجة، باستثناء الإحالة إلى الإله السّميع، بمناسبة ذكر إسماعيل. يمكن أن نفسّر هذا الغياب بأسباب متعلّقة بسياق تلك الفترة. فمن الصّعوبة بمكان جمع كلمة الأرستقراطيّة العربيّة أو حتّى عرب الصّحراء المعتدّين بأنفسهم حول جدّة كانت خادماً قد طردها ذاك الذي يراد له أن يكون أباً للدّين الجديد، لاسيّما أنّ اليهود والنّصارى الموجودين في المنطقة لم يكونوا يمتنعون، في ما يبدو، عن التّذكير بالأصل «غير الصّريح» لإسماعيل. ولكن هل هذا هو السّبب الحقيقيّ؟ ما يمكن أن نقوله على أيّة حال هو أنّ الاسترداد المحمّديّ للأب أبقى على تطليق هاجر في صيغة مخصوصة هي محوها من النّصّ التّأسيسيّ. ورغم ذلك، فإنّنا نجد في القرآن الكثير من المقاطع التي تتحدّث عن التّبشير بإسحاق، ومنها اثنان على الأقلّ يتضمّنان إشارة واضحة إلى سارّة بصفتها «امرأة إبراهيم». ولعلّه من المفيد أن نسوق مثالاً من سورة هود، فيه تطرّق إلى بشارة الملائكة: «وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَتُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ.»(١١)

وهكذا فإنّ النّصّ القرآنيّ أيضاً انحاز إلى سارّة، بجعلها حاضرة، وبالشّهادة عن عواطفها ومباركتها، بينما ظلّت هاجر خارج النّصّ، خارج المرجعيّة. لم يكن بالإمكان توارث هاجر وتناقلها قرآنيّاً.

إلاّ أنّ القرآن أضاف مقطعاً جديداً لا يوجد في التّوراة، وفي ذلك نجد مظهراً

---

(١١) هود ١١/ ٧٠-٧٢.

أساسيّاً من مظاهر هذا الاحتواء. فقد تحدّث عن التقاء إبراهيم بإسماعيل عند بناء المعبد بمكّة: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»(١٢). لقد تمثّلت عمليّة الاحتواء إذن في تنظيم لقاء بين الأب والابن في المكان الذي سُمع فيه الابن وأنقِذ، لقاء يعبّر عنه الاتّحاد في إقامة صرح المعبد. فالتّعبير عن الحبّ بينهما يتمّ عبر البناء. إنّ بناء ما سيسمّى في الإسلام بيت إبراهيم (مكّة)، هو الرّدّ على انقطاع الصّلة وتفكّك الأسرة في التّوراة. وأساس اتّحاد الأب والابن، ولقائهما وتصالحهما، أي أساس الاسترداد الذي قام به محمّد هو التّأسيس بالحجارة. فالأب إذن لم يترك ابنه بصفة تامّة، بل إنّه وجده من جديد عبر صلابة الحجارة.

في آية سابقة لهذه، يذكّر اللّه بأنّه بصم على الحجارة بحضور الأب: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى (...)»(١٣) وفيما يلي الملاحظة التي أبداها ريجيس بلاشير Régis Blachère في هامش من هوامش ترجمته للقرآن حول عبارة «مقام إبراهيم»، وهي عبارة تتحقّق فيها نوع من بصمة الأب في الإسلام: «يتعلّق الأمر بصخرة مقدّسة مقبّبة الأعلى والأسفل، تدقّ في الوسط، وحجمها حوالي ٦٠ على ٩٠ سنتمتراً، وعليها تُرى بصمة محتفرة يقال إنّها قدم إبراهيم. هذه الصّخرة التي تعلوها نُقر ربّما تمثّل كؤيْسات صالحة لاستقبال دم الأضاحيّ، هي التي فيما يقال اعتلاها إبراهيم ليصل إلى أعلى الكعبة عندما شرع في بنائها.»(١٤) عاد الأب إذن، وصعد مرقاه، واشترك مع الابن في لبناء، ونقش بصمته، وترك الصّخرة التي اتّخذها مرقى أرشيفاً حافظاً لذكرى عودته. إنّ عبارة «المقام» التي ترجمتها بـ site لا تقلّ دلالة وإيحاء عن الكلمة الفرنسيّة، إنّها تعني مكان القيام، فهي من فعل «قام»، أي «وقف» و«نهض»، بحيث يتّخذ اللّقاء التّأسيسيّ شكل الإنعاظ التّذكاريّ الفخم. وهذا الإنعاظ

---

(١٢) البقرة، ٢/١٢٦.

(١٣) البقرة، ٢/١٢٥.

(١٤) *Le Coran*, trad. De Régis Blachère, Maisonneuve et Larose, 1980, p46.

الحجريّ الذي جمع بين الابن والأب، كانت هاجر مقصيّة منه.

هذا هو الحلّ القيميّ الذي أوجده محمّد: القداسة ليست في الأسرة المقدّسة، ولا توجد أسرة مقدّسة في أصل الإسلام، بل القداسة في بناء المعبد. وهو طرف ثالث بين الأب والابن، تتخلّد فيه ذكرى اجتماعهما ومصالحتهما واتّحادهما، والحبّ الذي وجداه بعد ضياع.

واحتواء الأب في المكان نفسه لن يقتصر على هذا المكوّن الأصليّ وعلى عمليّة بصمه، بل سيشمل الطّقوس أيضاً، أي شعائر الحجّ التي يتمّ خلالها تجديد فعل إبراهيم إذ عوّض ابنه بكبش الأضحى. ولكنّ على الحجيج، قبل القيام بالتّضحية، أن يطوفوا بين هضبتي الصّفا والمروة سبع مرّات. وهذه الشّعيرة التي هي بلا شكّ ماقبل إسلاميّة، قدّمت باعتبارها محاكاة لهاجر في تيهها بحثاً عن الماء. في كامل المنظومة العقائديّة والطّقوسيّة للإسلام، لا توجد سوى هذه اللّحظة الوحيدة التي حُفظت فيها ذكرى هاجر، لا بالكلمات، بل بالمشهدة الجسديّة الصّامتة للتّماهي مع جزعها، ودون أن تسمّى. فمن جهة أولى، تذكّر الطّقوس بلحظة الشّدّة التي عاشتها الأمّ وطفلها، فتمثّل مشهدة جسديّة لها، ومن جهة ثانية، تحيي ذكرى الفعل التّعويضيّ المنقذ في علاقة الأب بالابن. فجزع الأمّ وإشراف الطّفل على الموت تمّ إدماجهما في إيقاف التّدمير والمؤسّسة الرّمزيّة القائمة على التّضحية بالكبش. وفي عمليّة التّركيب هذه، كان نصيب هاجر التّهيّؤات الجسديّة، وكان نصيب إبراهيم وابنه إحياء الذّكرى.

وقد اكتملت عمليّة احتواء الأب في مرحلة المزايدة الأصليّة، عندما توتّرت علاقة محمّد باليهود والنّصارى إذ رفضوا الاعتراف به. وتمثّلت هذه المزايدة في تأكيد محمّد على أنّه ينهل من معين ديانة إبراهيم الأولى، المسمّاة بدين الأحناف. في نظر محمّد، لم يعد الأمر يتعلّق بنصّ قديم أو نصّ جديد، أو باكتمال وتجلّ للنّصوص المقدّسة، أو نصّ مقدّس آت. الدّين الحقيقيّ ظهر، وهو دين إبراهيم، وهذا الدّين يريد الإسلام أن يقيمه من جديد. وانطلاقاً من هذا المعطى، ينتظم الحنين إلى الأب في شكل مذهب قائم على العودة إلى الأصل الدّينيّ والأبويّ الإبراهيميّ.

من المتروكة إلى التّرك

إلاّ أنّ إقصاء هاجر من المؤسّسة الإسلاميّة، حتّى يتمّ بعد ذلك اللّقاء بالأب، ويتصالح الأب مع الابن أدّى بالرّسول إلى القيام بالفعل الأساسيّ الذي لولاه ما كان الإسلام ديناً. تمثّل هذا الفعل في الاعتراف بصدمة التّرك في قصّة هاجر وإسماعيل، التّرك باعتباره تجربة كونيّة وأصليّة لدى جميع البشر. فتسمية «الإسلام» تعني هذه الصّدمة وإمكانيّة تجاوزها روحيّاً. فكثيراً ما نجد شرحاً لهذه الكلمة بإبراز معنى «الخضوع»، والصّمت في مقابل ذلك عن دلالات أخرى مهمّة ومتعلّقة بالنّجاة من الخطر، والتّسليم والسّلامة. ولا شكّ أنّ منحنى حياة محمّد في جزئه الطّفوليّ يبيّن لنا كثرة تجارب التّرك التي اعترته. ولمّا كنت قد تعرّضت إلى هذه المسألة في بداية هذا الفصل واستفضت فيها في مؤلّف آخر[١٥]، فإنّني أكتفي هنا بالحديث عن مظهرين من مظاهرها.

لا شكّ أوّلاً أنّ التّرك يتبيّن من خلال تجارب عديدة: تجارب اليتيم والطّريد والمبعد ومن كان بلا مأوى، ولا إيمان، ولا رفيق، ولا مثال، ولا مشروع. إنّها بمعنى عميق جذريّ تجربة كلّ إنسان تُرك لذاته في الوجود. فالوجود باعتباره هبة يفترض التّرك[١٦] abandon، فهذه الكلمة تعني اشتقاقاً «الهبة السّفليّة» أي الولادة. ولا شكّ أنّ ترك الأمّ وطفلها وإنقاذهما من خلال انفتاح المكان بسماع الله هما المعطيان اللّذان يسندان حركة الاعتراف بالتّرك باعتباره الصّدمة الأصليّة للموجود. (ولنذكّر بأنّ محمّداً الطّفل عاش هذه التّجربة عندما ماتت والدته أثناء رحلة في ثنايا الصّحراء).

ولعلّ تضافر عوامل التّرك في هذه القصّة أوجد في الإسلام تجذيراً لإشكاليّة التّرك التي هي إلى ذلك مشتركة بين كلّ الأديان. ويمكن أن نذهب إلى أنّ شأن الخلاص (الإنقاذ) في الإسلام غير شأنه خارج الإسلام. إنّه لا ينبثق مباشرة من

---

١٥) انظر أعلاه، وانظر:

La Nuit brisée, op. cit., p 172 et ss.

١٦) [لم نؤدّ الجناس بين الكلمتين اللتين تعنيان الهبة والتّرك في الفرنسيّة، وهما تباعا: don وabandon. المترجمة]

التّرك، كما في المسيحيّة التي تمشهد انبعاث المسيح إثر تركه وموته على صليبه. فنحن لا نجد في الإسلام هذا التّجاوز الجدليّ، وهذه الرّغبة في السّيطرة على الموت بنقيض الموت، كما هو الحال في كامل الفكر النّظريّ الأوروبّيّ. ليس الموت في الإسلام تركاً مأساوياً، بل إنّه ليس تركاً إلاّ من حيث هو ترك الإنسان نفسه تركاً لانهائيّاً بين يدي اللّه. هذا القول يعني أنّ الأمر يتعلّق في الإسلام بتصوّر للتّرك قوامه الحداد على التّجاوز.

فهاجر المتروكة وطفلها تركا ولا شكّ بصمتهما على تجربة الإسلام الرّوحانيّة، بقطع النّظر عن وعينا بذلك اليوم.

خصومات حول هاجر

لا بدّ أن تستمرّ مضاعفات استرداد الأب في الإسلام بعد موت مؤسّسه. ومن المهمّ في هذا الصّدد أن نقف على بعض مظاهر هذا الاستمرار. فمنذ الخلفاء الأوائل لمحمّد، حاول المسلمون معرفة المزيد عن قصّة إسماعيل في التّوراة، وكذلك في التّراث التّلموديّ والمدراشيّ، وواصلوا بناء خرافة الأب والابن وقد تصالحا. أمّا هاجر، فقد تواصل تغييبها في مرحلة أولى. فلمدّة طويلة لم تعرف باسمها الخاصّ، بل بكنيتها «أمّ إسماعيل». ثمّ ظهر اسمها تدريجيّاً دون أن تفوق سارّة في درجة الاطّراد! ومثالنا على ذلك الإحصاء الذي قام به رينيه داقورن لشهيرات الإسلام، فقد بيّن أنّ هاجر إذا ذكرت ثلاث مرّات ذكرت سارّة ١٨ مرّة! ولم يشهد اسم هاجر أيّ إقبال.

محيت هاجر، ولكنّ عبوديّتها ظلّت تسم علاقات المسلمين بالآخرين. فقد ذكر المسعوديّ المؤرّخ أنّ الامبراطور البيزنطيّ نقفور Nicéphtore (٨٠٢-٨١١) أصدر عهداً «أنكر (فيه) على الروم تسميتهم العرب ساراقينوس، تفسير ذلك عبيد سارة طعناً منهم على هاجر وابنها إسماعيل، وإنها كانت أمة لسارة وقال تسميتهم عبيد سارة كذب.»[١٧]

(١٧) سيرة إسماعيل، ص ٢٠٢. [والشّاهد مأخوذ من التّنبيه والإشراف للمسعوديّ، ص ٦٣، موقع الورّاق]

ولكنّ عبوديّة هاجر لم تكن مجرّد موضوع للجدل بين المسلمين واليهود والنّصارى. لقد استقرّت الخصومة داخل الإسلام نفسه: بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب، ومنهم الفرس والأنباط الذين أطلقت عليهم تسمية «الشّعوبيّة» (محتقرو العرب). ففيما قام العرب بعمليّة احتواء لإسماعيل وإبراهيم، وبدؤوا يحاولون الاعتراف بهاجر، بدأ الشّعوبيّون يفخرون بانتسابهم إلى إبراهيم من طريق إسحاق، ونعتوا العرب بـ«أبناء اللّخناء»، أي الكريهة الرّائحة[18]. وقد كتب ابن قتيبة في هذا الصّدد: «وأمّا مثل هاجر التي طهّرها الله من كلّ دنس، وطيّبها من كلّ دفر، وارتضاها للخليل فراشاً، وللطّيبين إسماعيل ومحمّد عليهما السّلام أمّاً، وجعلهما لها سلالة، فهل يجوز للملحد فضلاً عن مسلم أن يطلق عليها اللّخن؟...»[19] تواصل إذن الاستنكاف من رائحة هاجر داخل أسرتها الخاصّة. ولكنّ الدّفاع عنها تأكّد بالاعتراف بها جدّة-أمّاً بقطع النّظر عن رقّها. وإليكم مثالاً آخر هو ردّ أبي يحيى بن مسعدة على رسالة ابن غرسية في الشّعوبيّة، فهو يقول عن هاجر: «اختارها [إبراهيم] على أمّكم لوراثة أمره، وتسرّاها بعد ثمانين من عمره، فكانت بكر سلالته ووصيّ أبينا إسماعيل صلوات الله عليه حامل رسالته...»[20]

هذه الفقرة توحي بظهور موقف جديد إزاء هاجر. فلم يعد بالإمكان محو قصّة تطليق هاجر محواً تامّاً مع الإبقاء على ذكر إسماعيل، لأنّ النّصوص اليهوديّة والمسيحيّة أصبحت متاحة، ولذلك كان لا بدّ من التّقليل من شأن التّطليق والتّرك في حدّ ردّهما إلى افتراق ظرفيّ وتعليلهما باضطرار البطريرك إلى تقديم تنازل لسارّة خوفاً ممّا لا تحمد عقباه، وحماية لهاجر. وهو ما ينجرّ عنه التّخفيف من مسؤوليّة إبراهيم في مقابل إدانة سارّة. اشتعل الحقد على المرأة الأخرى، ولكن من النّاحية الأخرى.

---

19) [قبح رائحة الفرج على وجه الدّقّة، انظر اللّسان (لخن). (المترجمة)

19) ابن قتيبة، «رسالة العرب»، في: محمّد كرد علي، **رسائل البلغاء**، القاهرة، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر ط٤، ١٩٥٤-١٣٧٤، ص ٣٥٢.

20) محمّد عبد السّلام هارون، **نوادر المخطوطات**، ص ٦١، موقع الورّاق.

ولعلّنا نجد في حديث الطّبريّ المؤرّخ عن هاجر أفضل مثال عن هذه الاتّجاه. فقد ألقى على عاتق سارّة ختان هاجر وكلّ الأذى الذي ألحق بها وتمّ تعميمه في ما بعد بأمر من اللّه وإنفاذاً لعدالته. يقول الطّبريّ: «فغضبت سارة على أم إسماعيل، وغارت عليها، فأخرجتها، ثم إنها دعتها فأدخلتها. ثم غضبت أيضاً فأخرجتها ثم أدخلتها، وحلفت لتقطعن منها بضعة، فقالت أقطع أنفها، أقطع أذنها فيشينها ذلك، ثم قالت: لا بل أخفضها، فقطعت ذلك منها، فاتخذت هاجر عند ذلك ذيلاً تعفى به عن الدم، فلذلك خُفضت النساء، واتخذت ذيولاً ثم قالت: لا تساكنيني في بلد.»(٢١)

لقد تتابعت أخطاء سارّة: لم تمنح الأب ابناً، ووضعت امرأة في فراشه، واضطهدتها، وشوّهتها، وتسبّبت في طردها. وهنا نقف على عمليّة قلب للأدوار في المشهد الأصليّ للتّنافس النّسائيّ: المرأة الشّاذّة التي تحول بين الأب والابن، وتمزّق الأسرة البطريركيّة التّوحيديّة هي الآن سارّة وليست هاجر. هاجس المرأة الأخرى وضع قناعاً مختلفاً ولكنّه واصل فعله.

وقد نتجت عن اللّقاء بين الأب والابن حسب الطّبريّ حلقة ذات دلالة قصوى على هذا الأمر. فقد نجح إبراهيم في إقناع سارّة بالإذن له في زيارة ابنه بمكّة لأوّل مرّة، ووصل إليها في غيابه، فوجد امرأة إسماعيل ودار بينهما هذا الحوار: «فقال لامرأته: أين صاحبك؟ قالت: ليس ها هنا، ذهب يتصيّد (. . .) فقال إبراهيم هل عندك ضيافة؟ هل عندك طعام أو شراب؟ قالت: ليس عندي وما عندي أحد، قال إبراهيم: إذا جاء زوجك فأقرئيه السلام، وقولي له: فليغيّر عتبة بابه، وذهب إبراهيم وجاء إسماعيل، فوجد ريح أبيه فقال لامرأته: هل جاءك أحد؟ قالت: جاءني شيخ صفته كذا - وكذا المتسخّفة بشأنه - قال: فما قال لك؟ قالت قال لي: أقرئي زوجك السلام. وقولي له: فليغيّر عتبة بابه.»(٢٢) وعندما روت امرأة إسماعيل هذا الكلام لزوجها، لم تكن تعلم أنّها نقلت إليه

(٢١) الطّبريّ، تاريخ الملوك والرّسل، ص ٩٧، موقع الورّاق.

(٢٢) م، ن، ص ٩٩. [وبين هذا الشّاهد والشّاهد المترجم إلى الفرنسيّة اختلاف].

الوصيّة الأبويّة القاضية بتطليقها. وفي الزّيارة الثّانية، وجد إبراهيم المرأة المناسبة ونزل من مطيّته. كان على الابن إذن أن يجدّد فعل أبيه المتمثّل في طرد امرأته للقاء أبيه. وهكذا يتواصل تطليق المرأة الأخرى في قلب الفضاء الذي يستنكر الطّرد أو يحاول التّخلّص من هوان الطّريدة، ولكنّه يعيد إنتاجه هو بدوره. كأنّ العهد بين الأب والابن ما يوشك أن يتمّ إلاّ وتنبثق صورة هاجريّة قادرة على الفصل بينهما للحيلولة دون انغلاق الأصل على نفسه.

الفصل الثّالث

مصائر المرأة الأخرى

١ - فرضيّة حول نبذ هاجر

إنّ محو هاجر من النّصوص التّأسيسيّة في الإسلام يضعنا أمام سؤالين لا مناص من طرحهما: ما مضاعفات هذا المحو في عمليّة بناء النّظام الرّمزيّ للإسلام، وإلى أيّ حدّ يمكن الرّبط بينه وبين منزلة المرأة في المجتمعات الإسلاميّة؟

أن لا ينفرد الإسلام في العالم القديم بتهميش الموقع الأنثويّ في مؤسّسته الرّوحيّة، وبإقصائها من هيئات السّلطة العامّة، وبالحطّ من شأن المرأة، أمر بديهيّ. فمن وجهة النّظر هذه لا يختلف الإسلام بصفة جذريّة عن الأديان التّوحيديّة الأخرى التي لا تعترف بكرامة رمزيّة للمرأة إلاّ من خلال إنجابها الابن، أو على وجه الدّقّة باعتبارها واسطة تنقل صورة الأب إلى الابن عبر الجسد. إلاّ أنّ محو صورة الجدّة-الأمّ، ومحو اسمها ووجودها من النّصّ التّأسيسيّ، أي القرآن، في حين يستقبل هذا النّصّ كلّ الأطراف الماثلة في القصّة المتعلّقة بها، يجعلنا نذهب إلى أنّ الإسلام تأسّس في أصله على نبذ هاجر، مهما كانت بعد ذلك توابع وضعيّتها الموروثة عن التّوراة، ومهما كانت محاولات مراجعة هذا النّبذ داخل التّقليد الإسلاميّ، وهي محاولات يحكمها التّناقض والازدواج. فما تمّ حذفه في لحظة البدء لا يمكن أن يستعاد بيسر، بل إنّه يظلّ محاصراً للمؤسّسة، ويظلّ هاجساً بالنّسبة إليها على مدى التّاريخ، طالما ظلّ غير مفكّر فيه. لقد ولد الإسلام من الغريبة في أصل التّوحيد، وظلّت هذه الغريبة غريبة في الإسلام.

إنّ آليّة النّبذ désaveu ليس موضوعها الحقيقة، كما هو الشّأن في التّكذيب démenti، ولا تدخل في حكم فعل النّفي أو عدم الاعتراف بحقّ dû، وهو مـ ينتمي إلى سجلّ الإنكار déni، وهي ليست التّطليق répudiation، الذي يعني إقصاء ما تمّ قبوله في مرحلة أولى، بل إنّ النّبذ يتعلّق بقول لا يعترف بالانتماء.[١] فقصّة هاجر هي قصّة تطليق تمّ في أصل التّوحيد ليتحوّل فيما بعد إلى نبذ في بدء الإسلام.[٢]

هذا المعطى يفتح لنا أفقاً لإمكانيّة التّفكير في مجموعة كبيرة من الأحداث التي تتعلّق بالإمكان الرّمزيّ للإسلام، والتي تسم إلى اليوم ثقافته. وفرضيّتنا هي أنّ شبح التي تمّ تطليقها ثمّ نبذها من المرجع[٣] لا يني يمثّل هاجساً يلاحق العقل في الإسلام.

وسنقسّم هذا الفصل إلى ثلاث مراحل نتناول فيها تكوينات تتضمّن كلّ المحدّدات اللاّواعية للنّبذ ولهاجس المرأة الأخرى.

وبما أنّنا نرمي إلى تتبّع شبح المرأة الأخرى عبر تجلّياته المختلفة، فعلينا أن

---

(١) النّبذ هو إحدى التّرجمات الممكنة لمفهوم Verleugnung عند فريد. وقد استلهمت هنا نصّاً لكلود رابان Claude Rabant يبيّن فيه تعقّد هذا المفهوم ويميّز فيه بين أربع دلالات مختلفة: التّكذيب والنّبذ والإنكار والتّطليق. وهو يقدّم هذا التّعريف للنّبذ: «هو أن لا أعترف بأنّ الأمر لي، وأن أدّعي بأنّني لم أقل كلاماً ولم أفعل أمراً ما.»

Claude Rabant, *Inventer le réel*, Denoël, 1992, p79 et ss.

(٢) بيّن فيليب ليفي Philippe Lévy، وهو محقّ في ذلك أنّ النّبذ يتعلّق بتنظيم النّسب. انظر: أطراف المكان، «هل يوجد علم نفس مرضيّ للضّواحي؟»

Le Ban du lieu, « Y a-t-il une psychopathologie des banlieues ? », *Erès*, 1998.

(٣) المرجع La Référence مفهوم بلوره بيار لوجندر ويعني به الموقع الأسطوريّ الذي منه يصدر القانون، وهو يستحضر عادة عن طريق اسم. هذا الموقع يتضمّن ذخيرة من الدّوالّ والصّور والرّموز إلخ. . انظر كتابه عن موضوع التّناقل الذي لا يقدّر بثمن:

Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*, op. cit., p 178 et ss.

ولكنّ لوجندر ينظر في انعكاسات المرجع على أسس العقل في «الخلاصة الواحدة بعد التّسعمائة»:

La 901^{e} conclusion, Fayard, 1998.

نحوصل السّمات المكوّنة لصورتها كما استخرجناها في الفصل السّابق من تحليل الكتابة التّوحيديّة لنشأة الأب، وعلينا أن نلقي عليها نظرة أخرى، وإن باختصار.

لا يمكن أن ندرك المرأة الأخرى دون «أخراها»، أي دون الطّرف الآخر في بنية الاختلاف الأصليّ، والذي تمثّله سارّة. ولهذا يمكن أن نقول على الفور إنّ المرأة الأخرى هي دائماً قرين المرأة. إنّها تضاعف المرأة الزّوجة، وتتجاوزها، وتتغلّب عليها منذ الوهلة الأولى في لعبة الأمومة، وتعطي إشارة الانطلاق لمسار الاختلاف والانقسام داخل الأسرة. ورغم أنّ السّيّدة -الزّوجة قد استبقتها الأخرى، فإنّها تحافظ على صفاتها: إنّها زوجة فلان، أو «امرأة إبراهيم» حسب العبارة القرآنيّة، أو امرأة «الموعد» حسب القدّيس بولس، أو امرأة البشارة التي جاءت بها الملائكة في الكتب التّوحيديّة الثّلاثة، وهي، زيادةً في الرّفعة، قد استقبلت في رحمها زرع الإله. فهي إذن الأمّ الإلهيّة، والمرأة باعتبارها مقدّسة وذات مزار. ولهذا السّبب يحسن بنا أن نسمّيها «امرأة الآخر».

أمّا المرأة الأخرى، فهي تمثّل الأنثويّ باعتباره مختلفاً ومبتعداً عن امرأة الآخر، ولكنّها تسمح في الوقت نفسه بإبداع الأنثويّ باعتباره قيمة للمتعة. المرأة الأخرى هي أوّلاً الغريبة، في مقابل امرأة الآخر التي هي من الأسرة نفسها أو القبيلة نفسها، وكثيراً ما تكون ذات مرتبة أعلى من مرتبة الرّجل المهيّإ لأن يكون أباً أو واضعاً لمؤسّسة رمزيّة. فلا ننسَ أنّ سارّة كانت أخت إبراهيم من أبيه[٤]. ولمّا كانت المرأة الأخرى ذات نسب وضيع، فإنّ أمومتها عرضيّة، ولا تمثّل منزلة قانونيّة. يمكن لها أن تنجب، ولكن لن تكون أبداً في مقام «حضرة الأمّ» (ومن هنا غياب ذكر هاجر في القرآن)، ذلك أنّ رحمها قابل لأن يقترض، أي أنّها يمكن أن تنتقل بين الرّجال، ممّا يقرّبها من وضعيّة المومس. إلاّ أنّ هذه المرأة الأخرى ليست عديمة السّلطة، بل العكس هو الصّحيح. إنّ لها سلطة خفيّة موحشة وباعثة على الدّهشة. إنّ سلطتها تتعلّق بنوع من المتعة التي يمكن أن نقسّمها إلى جزءين دون أن نفصل بين هذين الجزءين فصلاً تامّاً:

---

(٤) [حسب التّوراة، ولكنّ الطّبريّ يعتبر سارّة ابنة عمّ إبراهيم. المترجمة]

● جزء من المتعة الرّاجعة إلى امتلاك معرفة عن الآخريّة: فهاجر، «أقار» التّوراة ترى الإله ولا تموت، وتسمّيه، ثمّ ترى في الأرض العين المنقذة من الظّمإ (العين تعني عين الماء وتعني العين نفسها في العربيّة). ولنذكّر بأنّ الأمر يتعلّق هنا بسلطة استثنائيّة لا تتوفّر لأيّ امرأة في التّوراة. إنّها سلطة أصحاب الرّؤيا والعرافة وأهل التّصوّف، وبهذه السّلطة اهتدت هاجر إلى ما يختبئ في نور السّماء الذي يعمي الأبصار، وما يختبئ في باطن الأرض. فما هي إذن هذه المعرفة عن الآخريّة، هذه المعرفة التي تنتقل من الأعالي إلى أسفل السّافلين؟

● أمّا الجزء الآخر من متعة المرأة الأخرى، فهو يتعلّق بالجسد. إنّه يتمثّل في سرعة التقام البذرة وفي كثرة النّسل. ويكفي أن نعيد قراءة رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية وبعض الشّروح على التّوراة لكي نجد وصفاً لهذه المتعة. إنّها ولا شكّ متعة ذات صلة بالحياة الفجّة (التّشبيه بالعوسج) والزّاخرة («فَإِنَّ أَوْلَادَ الْمُوحِشَةِ أَكْثَرُ مِنَ الَّتِي لَهَا زَوْجٌ»)، والمفعمة بالألم والضّياع (في حين أنّ امرأة الآخر لم تعرف الألم)، والفاتنة وإذن فالشّاذّة. إنّ المرأة الأخرى تتمرّد على الزّوجة الحقيقيّة، وتزيحها، وتغتصب مكانها دون أن تكون قادرة على الحلول فيه بصفة تامّة، وتضطرّها إلى قبول الخصاء الرّمزيّ. إنّها تقف حائلاً دون بلوغ المولاة المتعة القضيبيّة لتعقّد أمر هذه المتعة بلعبة الشّوق.(٥)

هذان الجزءان من المتعة مترابطان، وترابطهما هو الذي يجعل من المرأة الأخرى صورة مريبة باعثة على القلق، لأنّ الجمع بين هذه المعرفة عن الآخريّة

(٥) يحيلنا هذا إلى ما ذكره هيجل في «فينمونولوجيا العقل» عن العبد من حيث أنّه يكون واسطة أمام متعة السّيّد. فالسّيّد لا يتّصل بالشّيء إلاّ من خلال العبد «الذي يقف موقفاً سلبيّاً إزاء الشّيء ويلغيه». ولكنّ للشّيء استقلاليّته، وهو لا يمكن أن يبطل، ولذلك ليس بوسع العبد إلاّ أنّ يحوّله إلى موضوع شوق. إلاّ أنّ بنية ما بين-المرأتين، باعتبارها بنية للاختلاف الأصليّ تتجاوز هذا الرّسم. وهو ما سنعود إليه.

G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, t. I ; p 152.

وهذه المتعة بالجسد، باعتباره جسد الشّوق والقوّة الحيويّة يوجّه نحوها كلّ الشّكوك والمخاوف. ما هي إذن هذه المعرفة التي تقع بين المعقول والمحسوس؟

إنّ المرأة الأخرى تعضد إذن صرح امرأة الآخر وتهدّده في الوقت نفسه. إنّها المرأة والخطر الأنثويّ الذي يهدّد كلّ امرأة، أو على الأقلّ هكذا يبديها لنا تنظيم المتعة القضيبيّة وهي في أتمّ قوّتها.

٢ - الغرّة بين العينين

إنّ أقاصيص الأصل في الكثير من الثّقافات تتضمّن مقطعاً يشرح إنجاب المؤسّس. فالأمر يتعلّق بمشهدة السّؤال التّالي: «من أين جاء، وكيف أنجِب؟» وعادة تحتوي الإجابة على لحظة اهتزاز وتردّد قبل أن ينطق القدر بكلمته ويُخضع الصّدفة غير السّانحة، لكي يصل الأمر إلى تمامه. أن لا يكون الأب معطى سلفاً وأن يتطلّب ظهوره تخييلاً لقصّة تكوينه، فذلك ما يدلّ على ضرورة إيجاد مشهدة تتيح للغة الأصل أن تطوّع المستحيل ليصبح ممكناً.

إنّ مشهدة هذه المسألة في الإسلام تمّت عبر خبر من أخبار السّيرة النّبويّة، وهي تسلك طريقها امرأتان.[١] وقد تضمّن الاختيار والسّيناريو الخاصّ المنجرّ عنها معلومات هامّة عن حيل التّصوّر الإسلاميّ للأصل، وهو تصوّر مسكون بهاجس التّحكّم في المرأة الأخرى.

إنجاب المؤسّس

روى قصّة الحمل بمحمّد عدّة مؤلّفين[٢] في معرض حديثهم عن عبد اللّه،

---

١) ذكرت هذه الحلقة من السّيرة في كتاب **فلق الصّبح**، المرجع المذكور، ص ١٨٤، وسأعود إلى تناول بعض العناصر التي ذكرتها في هذا الكتاب، منزّلاً إيّاها في السّياق ومستفيضاً في ما يخصّ فرضيّة المرأة الأخرى.

٢) الكتّاب الذين تعدّ مؤلّفاتهم أهمّ مصادر السّيرة النّبويّة هم:

- محمّد بن إسحاق، **سيرة ابن إسحاق** (القرن السّابع م)، وقد اعتمدت عدّة مخطوطات في تحقيقه، دار كنيه، تركيا، ١٩٨١.

والد النّبيّ، إثر نجاته من الذّبح. فقد افتداه أبوه ليصبح في حِلّ من نذْر نذره بتقديمه قرباناً، وقد افتداه بثروة لا يستهان بها، أي بعدد هامّ من النّوق التي نحرها وقدّمها قرباناً لآلهة ما قبل الإسلام بمكّة. وكان عبد الله في عداد النّاجين من الموت عندما صحب أباه ليطلب يد المرأة التي اختارها، وهي آمنة أمّ النّبيّ. انطلق تكوين الأب إذن من عدوله عن قتل ابنه ومن تجاوزه الصّورة المتجبّرة القاسية للأب -الأصليّ.

كتب ابن هشام في فصل عنوانه « ذكر المرأة المتعرّضة لنكاح عبد الله بن عبد المطلب»: «ثـم انصرف عبد المطلب آخذاً بيد عبد الله، فمرّ به - فيما يزعمون - على امرأة من بني أسد بن عبد العزّى بن قصيّ بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤيّ بن غالب بن فهر، وهي أخت ورقة بن نوفل[3] بن أسد بن عبد العزّى، وهي عند الكعبة؛ فقالت له حين نظرت إلى وجهه: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبي، قالت: لك مثل الإبل التي نُحرت عنك، وقَعْ عليّ الآن، قال: أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه، ولا فراقه.» ثمّ قصد بعد ذلك آمنة وقد كانت من أشرف بيوت قريش، فتزوّجها. وقيل إنّه جامعها فحملت بالنّبيّ. ثمّ قصد المرأة التي عرضت عليه نفسها، «فقال لها: ما لك لا تَعرضين علي اليوم ما كنت عرضت علي بالأمس؟ قالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة. وقد كانت تسمع من أخيها ورقة بن نوفل - وكان قد تنصر واتّبع الكتب -: أنه سيكون في هذه الأمة نبي عربيّ.»[4]

وتذكر المصادر نفسها رواية أخرى قريبة من هذه، تقول: «... أن عبد الله

- ابن هشام، **السّيرة النّبويّة**، دار المعرفة، بيروت، د.ت.، مجلّدان.
- الطّبريّ، **تاريخ الرّسل والملوك**، [ترجمة فرنسيّة]:

Muhammad sceau des prophètes, Paris, Sindbad, 1980.

(٣) يروى أنّ ورقة كان عالماً نصرانيّاً، وكان أوّل من عرف في محمّد النّاموس الذي أوحي به إلى موسى.

(٤) **سيرة ابن هشام**، م ١، ص ١٦٤. والخبر مذكور بنفس العبارة تقريباً في سيرة ابن إسحاق، ص ٢٣. [وقد اقتضب المترجم الفرنسيّ الشّاهد، ورأينا أن نورده كما جاء في المصدر، معتمدين طبعة موقع الورّاق. المترجمة]

إنما دخل على امرأة كانت له مع آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة، وقد عمل في طين له، وبه آثار من الطين، فدعاها إلى نفسه، فأبطأت عليه لما رأت به من آثار الطين، فخرج من عندها، فتوضأ وغسل عنه ما كان به من ذلك، وعمد إلى آمنة فدخل عليها فأصابها، فحملت بمحمد صلى الله عليه وسلم، ثم مر بامرأته تلك، فقال: هل لك؟ فقالت: لا، مررت بي وبين عينيك غُرة، فدعوتني فأبيت، ودخلت على آمنة فذهبت بها.»(٥)

ويذهب الطّبريّ إلى أنّ رقيّة لمّا عرضت على عبد اللّه النّكاح، وقد كانت كاهنة تعرف أنّ الكتب تعلن عن وشوك ميلاد نبيّ، قبل عبد اللّه وأراد أن يستأذن أباه في ذلك. وعندما دخل بيته، عانقته آمنة، فاستجاب لرغبتها وضاجعها، فعلقت بالنّبيّ محمّد. وعندما عاد إلى رقيّة كانت الغرّة التي بين عينيه قد اختفت. فلمّا رأت رقيّة ذلك، أدركت أنّ الكنز الثّمين الذي كان يحمله قد خرج من جسده. وعندما أعلمها أنّ له زوجة وأنّه وطئها قبل مجيئه، أمرته بالانصراف وقالت له إنّها لم تعد لها به حاجة، فمضى عبد اللّه لحاله.(٦)

ومهما اختلفت التّفاصيل التي تنفرد بها هذه الرّواية أو تلك، فإنّها تشترك جميعاً في تكوين فضاء لما بين المرأتين، باعتبار أنّ الفضاء هو الذي تقع فيه أولى وقائع الحمل بالرّسول باعتباره كائناً بشريّاً. في هذا الفضاء وعبر الذّهاب والإيّاب بين المرأة والأخرى، اختار السّرد الإسلاميّ أن ينزّل سيناريو أهمّ مسألة من مسائل الأصل. فلنحاول الآن تبيّن أهمّ عناصر هذا الإخراج.

تكمن نقطة الانطلاق في هذا السّؤال المصيريّ الذي طرحته رقيّة: «أين تذهب يا عبد اللّه»؟، ألا يتضمّن هذا السّؤال اللّغز المطروح على طريق كلّ موجود، لغز الوجهة والمعرفة؟ بل يمكن أن نقول إنّ كامل القصّة يتحرّك على مسرح «أين تذهب؟»، سؤال مطروح على ابن في طور التحوّل إلى أب. «الأين» يحيل إلى مكان إنجاب الطّفل، وهو ممّا تتوقّف عليه مسألة تأسيس الأصل.

---

(٥) تاريخ الطّبريّ، ص ٥٦.

(٦) Tabari, op. cit., p 56.

ولذلك فإنّ التّخييل الذي ولّد إخراج هذه القصّة لا يدّعي الإجابة عن هذا السّؤال فحسب، بل يؤكّد حقيقة مكان الإنجاب وشرعيّته.

أبعاد الإخراج

أوّل بعد من أبعاد هذا الإخراج يكمن في ردّ عبد اللّه على سؤال رقيّة. إنّه ردّ يحيد عن السّؤال، بما أنّه لا يتعلّق بالوجهة بل بالصّحبة، فهو يؤكّد منذ الوهلة الأولى أنه لن يفارق والده. فالإحالة إلى الأب باعتبار أنّه هو الذي يمنعه من تحقيق طلب هذه المرأة وتحقيق شوقه هو كما سيتبيّن فيما بعد، تنزّل مسألة ما بين المرأتين في إطار التّوتّر بين شوق الابن واختيار الأب. ولكن كان يمكن للقصّة أن تنتهي بتوقّف الابن وتسمّره عند إرادة أبيه. فالارتداد إلى هذه المرأة يعني أنّ الأمر الأبويّ لا يمكن أن يوقف الابن. فبمجرّد أن استجاب عبد اللّه إلى اختيار أبيه القاضي بإيداع المرأة المصطفاة «الكنز» الذي يحمله، عاد بأدراجه إلى المرأة الأولى التي استهوته، لأنّ المرأة المصطفاة لم تستنفد شوقه. ولكنّ هذا لا يعني أنّ بينه وبين المرأة الأولى وفاقاً ما، فعندما أرادت لم يُرد، وعندما أراد لم تُرد. إنّ الأمر الأبويّ لا يمثّل عقبة كأداء، بقدر ما يمثّل مولّداً لتفاوت في زمن تحقيق الشّوق. ولعلّ ما بين المرأتين يعني الفضاء الذي يمشهد هذا التّفاوت، وهذه المشهدة هي التي تبيّن الفارق بين إنجاب الرّسول وشوق والده الجنسيّ، وبين هذا الشّوق والقانون الرّمزيّ الذي يمثّله أبو هذا الأب.

والبعد الثّاني يتعلّق بالمعرفة وبشوق المرأة في علاقتها بالرّجل. ففي الكثير من الرّوايات، تعدّ رقيّة أختاً لورقة، وقد كان راهباً نصرانيّاً، كما تقدّم، وهو الذي اكتشف علامات نبوّة محمّد الأولى. إنّها إذن غريبة وصاحبة رؤيا، وهما خاصّيتان من الخصائص الهاجريّة للمرأة الأخرى، يمكن أن نضيف إليهما الشّوق إلى مسابقة الزّوجة الشّرعيّة وإلى تقبّل طفل الأب. في الأساس توجد المرأة المرتضاة والشّريفة (فهي من قبيلة عبد اللّه، ومرتبتها الاجتماعيّة من أرفع المراتب كما يقول الخبر)، فهي إذن امرأة الآخر المؤهّلة لإنجاب الطّفل المقدّس. وبينما تقدّم المرأة الغريبة في الخبر على أنّها تمتلك موهبة الرّؤيا- ونعم الرّؤيا هي، فهي

إشراق قضيبيّ؟- فإنّ أبا الرّسول غارق في عدم المعرفة وفي الخطإ، لأنّه، خلافاً لما اعتقد، لم يكن موضوع شوق رقيّة، ولم يعْد أن يكون الحامل لموضوع هذا الشّوق. لم يكن عبد اللّه يعرف أنّه يحمل علامة الخصوبة التي ستأتي بالابن الذي سيضع أركان الأصل. يتعلّق الأمر أوّلاً بنور أو بغرّة رأتها رقيّة وفكّت رمزها باعتبارها دالاً على أنّ الابن يوجد داخل الأب. فالمرأة الأخرى، نظراً إلى أنّها أدركت بارقة الابن أرادت أن تأخذه داخلها. ولكنّها مضطرّة إلى طلب ذلك من الأب، مستغلّة معرفتها بأنّه لا يعرف، حتّى تتمكّن من الاستحواذ على زرعه في غفلة منه. المرأة الأخرى إذن تتمتّع بمعرفة للنّور وللجسد، للجسد النّورانيّ الذي لا يراه الأب مع أنّه يحمله. عبد اللّه وهو لا يعرف أنّ ما يحمله هو ما تريده رقيّة، أي الابن، ظنّ أنّه يرفض لرقيّة أمراً آخر. فحيث يضع نفسه في موقع موضوع شوق الغير، يُحلّ هذا الغير الآخرَ محلّه. عبد اللّه يرفض إذن ما لم يُطلب منه. وهنا يتجلّى سوء التّفاهم في أروع صوره. ومن خلال سوء التّفاهم هذا تمشهد القصّة التّخييليّة مسألة الامتلاك القضيبيّ. ماذا تقول هذه القصّة؟ تقول إنّ ما يحدّد الوجهة والمصير ليس المعرفة وليس امتلاك القضيب، بل قانون الأب. ما من أحد له السّيادة على النّور (الزّرع) سوى هذا القانون الذي يوجد قبل ولادة مؤسّس القانون.

والبعد الثّالث من الإخراج المشهديّ متعلّق بالتّنافس الضّمنيّ بين المرأتين. فالقصّة تؤكّد أنّ الغرّة التي حملها عبد اللّه في غفلة منه تحيل إلى «الطّفل المقدّس» الذي سيرفع الحاصلة عليه إلى مقام أمّ الرّسول، أي امرأة الآخر. فهي تبيّن أنّ التّنافس بين المرأتين لا يدور حول الرّجل باعتباره موضوعاً جنسيّاً بقدر ما يدور حول بلوغ مرتبة امرأة الآخر، وبلوغ المتعة القضيبيّة المترتّبة عنها، أي الحصول على السّلطة القصوى المتمثّلة في إنجاب الطّفل الذي سيصبح أباً مؤسّساً. ولكنّ المشهد يتّخذ القرار الحاسم للمسألة: هناك امرأة ستكون لها هذه السّلطة وامرأة أخرى لن تكون لها. هناك امرأة ستصبح الأمّ، وأخرى ستبقى الغريبة، وستبقى خاوية، «لا حاجة لها» حسب العبارة الواردة في الخبر.

وهكذا يصبح تأويل هذه الحلقة واضحاً وضوح الشّمس: فالأمر يتعلّق بتخييل

يكرّر لعبة تكوين توجد في سفر التّكوين، مع زيادة معطى جيد، معطى أصليّ يمكّن من إبقاء الفارق بين المرأتين مع ادّعاء إحكام السّيطرة على اللّعبة، وذلك بالإمعان في إزاحة المرأة الأخرى. فالغريبة لم تسبق الزّوجة، والابن نجح في الوصول إلى وجهته المشروعة ولن يوجد سوى أب واحد وابن واحد. فالكنز الإلهيّ أودع في جسد امرأة الآخر.

على سبيل المقارنة

انطلاقاً من هذه العناصر، يبدو لنا الإخراج الإسلاميّ لمشهد ما بين المرأتين مختلفاً عن إخراج المشهد الموسويّ. وما يمكن أن نلاحظه مبدئيّاً هو أنّ الرّهان لا يتمثّل هنا في إنقاذ الطّفل. فالتّخييل السّرديّ الإسلاميّ يركّز على مسألة القانون والشّوق أكثر من تركيزه على مسألة المحافظة على البقاء.

في قصّة موسى، لا يتدخّل المعطى المتعلّق بمعرفة المرأة الأخرى، بينما هو أساسيّ في القصّة المحمّديّة. فالمرأة الغريبة في قصّة موسى توجد بالأحرى إلى جانب السّلطة في أقصى صورها التّدميريّة، بما أنّ فرعون مصر أراد تصفية كلّ المواليد الذّكور لبني إسرائيل. ولكنّ تحوّل هذه المرأة إلى خدمة الأمّ هو الذي أنقذ موسى من الموت. فامرأة الآخر والمرأة الأخرى شريكتان من حيث لا تدريان في إنقاذ الطّفل الذي أنقذ شعبه.

وإذا قارنّا بين المشهدين، أمكن أن لنا أن نقول إنّ كلا التّقليدين مسكون بهاجس الخطر المتعلّق بالأصل، أو بنقص الأصل. فاليهوديّة تنوء منذ نشأتها تحت وطأة تهديد إله التّوراة بسحب الهبة، وبانقطاع النّسل والقضاء على الابن. ففضاء ما بين المرأتين بالنّسبة إلى موسى، أي فضاء الاختلاف الأصليّ البنيويّ يبدو لنا مجالاً لإنتاج تخييل الإنقاذ، تخييلاً يفضي إلى جعل مصدر التّدمير (فرعون) هو نفسه مصدراً للنّجاة.

أمّا الهاجس الذي يسكن الإسلام بصفة خاصّة، وانطلاقاً من التّطليق الأصليّ، فهو هاجس المرأة الأخرى التي ينبع منها خطر استقطاب الابن وخطر الهُجنة واللاّشرعيّة. ونجد فضاء ما بين المرأتين مشحوناً بسرد تخييليّ يؤكّد شرف

نسب الأمّ، كما يؤكّد السّيطرة على المرأة الأخرى واحتفاظ الأب بالزّرع المولّد للابن. بل تصل طاعة الابن أباه في تجنّب استقطاب المرأة الأخرى إلى حدّ قطع حبائل الشّوق، وإن بقي الشّوق مع ذلك على نحو لا يخلو من السّذاجة. ألم يكن ثمن الخضوع إلى القانون الرّمزيّ للأب هو الخطأ في فهم الشّوق الحقيقيّ للمرأة الأخرى؟ ولذلك فإنّ المشهد الإسلاميّ كان قاطعاً في فضّ التّنافس بين المرأتين: فبينما يوفّر لنا هذا المشهد امرأة لها وأخرى ليس لها، نجد الأمر على نحو آخر في المشهد الموسويّ، إذ إنّ المرأة التي لها (الأمّ) تترك ما لها يتسرّب إلى التي ليس لها (زوجة فرعون)، وهذه تسلّمه إلى الأمّ بصفتها مرضعة. ويمكن أن نقول إنّ الطّفل في هذه الحالة منفيّ أصلاً، ملقى به إلى التّيه، مفوّض أمره إلى العناية الإلهيّة، وهذا ما ينقذ الأصل ويبقيه على قيد الحياة، وكأنّ الطّفل المقدّس إذ يصبح غريباً عن أمّه يسمح للأصل بالتّضاعف، وبالانفصال عن نفسه، يسمح له تبعاً لذلك بالنّجاة من التّماهي مع الذّات وبالنّجاة من التّأسيس الذّاتيّ القاتل. وقد كرّر فرويد هذا الصّنيع بمعنى من المعاني، عندما جعل موسى غريباً عن قومه. أمّا في الإسلام الذي ولد من الغريبة (هاجر)، فالعكس هو الصّحيح: كان على الطّفل المقدّس أن يصوّب شطر الوجهة التي عاينها الأب والتي تسمح بامتلاك الأصل، وكان عليه أن يتجنّب الغريبة الأخرى (رقيّة). وفي كلتا الحالتين، يسهر النّقص الأصليّ على الأصل ويهدّده في الوقت نفسه، يسهر عليه من خلال الخطر الذي فتحه على المصير.

ما بين المرأتين في التّحليل النّفسيّ

كيف يتناول الفكر التّحليلنفسيّ مسألة مابين المرأتين؟

من المعلوم أنّ فرويد، في القسم الأوّل من تأويله لأسطورة موسى(٧)، ربط

---

(٧) S. Freud, *L'homme Moise et la religion monothéiste*, op. cit. , p67-73.

وقد عدنا في هذه المقاربة إلى التّحاليل التي يتضمّنها مقال «الرّواية العائليّة لدى العصابيّين» (١٩٠٨-١٩٠٩)، وهو منشور في كتاب أوتّو رانك عن أسطورة ميلاد البطل:

Otto Rank, *Le Mythe de la naissance du héros*, Paris, Payot, 1983.

الأسرتين- الأسرة ذات المقام الرّفيع والأخرى المتواضعة- بالرّواية العائليّة للطّفل الذي يتأرجح بين التّقدير المفرط للأسرة الواقعيّة والخيبة إزاءها، وإزاء الأب خاصّة. ثمّ إنّه نحا بهذا التّأويل نحو أسطورة البطل الذي يتمرّد على والده بعد أن عرّضه وهو طفل إلى خطر موت نجا منه ليعود فيقتل الأب. فما مدى وجاهة مثل هذه القراءة الأوديبيّة في الحالة الرّاهنة؟ ما نلاحظه هو أنّ عبد اللّه وُجد في وضعيّة انتقاليّة أو في لحظة تمفصل سلاليّ بين الأب والابن، وبين الابن والأب. وحلقة تعرّض الابن إلى الخطر موجودة في هذه الرّواية، بما أنّ الخبر يذكر أنّ والد عبد اللّه أراد أن يفي بنذره القاضي بتقديم أحد أبنائه قرباناً، ولكنّه افتداه فيما بعد. وبما أنّ هذا الابن مدين بحياته إلى الأب، فإنّه يطيعه ويصحبه ويخضع إلى قانون اختياره. ونحن هنا إزاء صيغة إبراهيميّة مضادّة للشّوق الأوديبيّ(٨) يكون فيها الابن مرتبطاً بأبيه عبر ديْن أضحويّ(٩) وهذا الرّابط هو الذي يجنّبه منح المرأة الأخرى الطّفل المقدّس، المرأة الغريبة التي ترى وتفهم أكثر من اللّزوم.(١٠) فقانون الأب يندرج ضمن قانون اقتصاديّ للتّبادل، يفتح فيه الدّين الأضحويّ باب المديونيّة القضيبيّة لصالح امرأة الآخر.

والملاحظ أنّ التّحليل الذّاتيّ لفرويد يتضمّن حلقة تستحقّ أن نقف عندها، وهي تتمثّل في لقائه بصورة المرأة الماسكة بمعرفة من نوع خاصّ. إنّها مذكورة في رسالته إلى ويلهالم فليس Wilhelm Fliess، وهي العجوز التي كانت مربّيته. وقد قابل فرويد بينها وبين والدته، مسنداً إليها دور المعلّمة المطّلعة على الأسرار، واصفاً إيّاها وكأنّها ساحرة، مسمّياً إيّاها «أستاذته في الجنس». فهل

---

(٨) الأوديبيّة المضادّة لا تعني اللاّأوديبيّة. فالأوديبيّة المضادّة صيغة من صيغ عيش المركّب الأوديبيّ يكون الشّوق المهيمن فيها شوق الأب إلى قتل ابنه، بدل العكس. فقتل الابن لأبيه في أسطورة أوديب قد سبقته إرادة لايوس قتل ابنه أوديب، وهو ما يعني أنّ الأوديبيّة المضادّة بعد من أبعاد الأوديبيّة، وهو ما سيأتي بيانه. [إضافة من المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة]

(٩) انظر أسفله الفصل الفرعيّ الموسوم بـ«التّضحية والتّأويل».

(١٠) S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, lettre n° 71 du 15/10/1897, p 71 et sq, Paris, PUF, 1956.

تلقّى فرويد من هذه المرأة ما يحثّه على معرفة الجنس؟ ربّما تفيدنا هذه الحلقة بأنّ صورة «المرأة السّاحرة التي تعرف»، أي المرأة الأخرى تمثّل جذراً من الجذور النّفسيّة الطّفوليّة لابتكار التّحليل النّفسيّ.

وفي كتابات لاكان تظهر إشارة إلى «ما بين المرأتين» في المقال الذي يحمل عنوان «دلالة القضيب» (١٩٥٨). يقول: «إذا كان الرّجل يجد بالفعل ما يُشبع به مطلب الحبّ في علاقته بالمرأة، لاسيّما أنّ دالّ القضيب يجعل منها تلك التي تعطي في الحبّ ما ليس لها، فإنّ شوقه الخاصّ إلى القضيب على عكس ذلك، سيجعل دالّ القضيب ينطلق في تناقضه المتبقّي الذي يحمله إلى «امرأة أخرى» يمكن أن تعني القضيب من جوانب مختلفة، كأن تكون عذراء أو تكون مومساً.»(١١) فهذا القول يمكن أن ينطبق جزئيّاً على الحالة التي نحن بصددها، لأنّ «التّناقض المتبقّي» الذي حمل عبد اللّه على العودة إلى المرأة الأخرى هو ما يعتمده السّرد ليبيّن أنّ عبد اللّه يحمل على وجهه «الدّالّ» الذي يعني أنّه يمتلك الطّفل المقدّس. المرأة الأخرى قرأت «الدّالّ» وأبرزته من حيث هو دالّ إلى عبد اللّه، وهو لا يعلم بما يمتلك، عندما قالت له: «فارقك النور الذي كان معك بالأمس.» وبعبارة أخرى، فإنّه لم يع ما كان له إلاّ بعد أن فقده.

إذا كان الأب (عبد اللّه) حسب هذه القصّة هو الذي يعطي ما لا يعرف أنّه يملك، فنحن مدعوّون إلى إدخال بعض التّدقيقات على عبارة لاكان: ما يحدّد الحبّ ليس فحسب «أن تعطي ما ليس لك»(١٢)، بل «أن تعطي ما لا تعلم». ذلك

(١١) J. Lacan, « La Signification du Phallus », *Ecrits*, p 695.
[نذكّر بأهمّيّة جدليّة المِلكيّة والوجود في تحديد علاقة الرّجل والمرأة بالقضيب، وفي نطاق تهديد الخصاء، فالسّؤال بالنّسبة إلى الرّجل: هل يملك القضيب أم لا، والسّؤال بالنّسبة إلى المرأة: هل تكون القضيب أم لا. وقد بيّن لاكان هذه المسألة في الكثير من ندواته. المترجمة]

(١٢) بيّن جاك درّيدا أنّ هذه العبارة ليست للاكان، بل اقتبسها لاكان من هايدجر، وهذا الأخير أخذها عن أفلوطين، دون أن يذكر أيّ منهما المصدر. انظر: «الوفاء إلى أكثر من واحد».
J. Derrida, « Fidélité à plus d'un », *Cahiers Intersignes*, n° 13, 1998, p237.

أنّ «إعطاء ما ليس لك» يحصر الإشكال في مجال الملكيّة، سواء تعلّق الأمر بموضوع المديونيّة أو بموضوع إخفاء متاع مفتك. ففي هذا المستوى لا نخرج من المنطق الاقتصاديّ للملكيّة. أمّا «ما لا تعلم» وما تعطيه، فهو دون أو فوق مسألة ملكيّة العطاء والحراسة الاقتصاديّة. «أن تعطي ما لا تعلم» يندرج ضمن انتقال للملكيّة لا يمكن التّفكير فيه بإخضاعه إلى قالب الملكيّة والقيمة والمقابلة. هذا الانتقال للملكيّة يحكمه منطق ما ليس قابلاً للخضوع إلى منطق الاقتصاد، منطق تكون فيه الهبة أمراً لا يقدّر بثمن، لأنّه لا يمكن أن يدرك من حيث أنّه هبة. . . إذا لم يوجد شخص (كرقيّة) يفترض أنّه يدرك وجود هبة ما. وما هو الأمر الذي لا يخضع إلى منطق الاقتصاد، ولا يمكن أن يقدّر بثمن ولا يمكن أن يدرك، إن لم يكن المستحيل عينه؟

الأب من منظور المستحيل

توجد إذن طبقتان تكوّنان نشأة الأب: الأولى تمثّل الاقتصاد الأضحويّ، وعبره تندرج الهبة القضيبيّة في سجلّ الحبّ باعتباره «أن تعطي ما ليس لك». إنّها حياة الابن نفسها من حيث أنّها موضوع احتباس. وهذا ما نراه في صنيع والد عبد اللّه عندما أراد موت ابنه وعدل عنه في الوقت نفسه. وبما أنّ الابن أصبح صنيعة والده، فإنّه قذف بزرعه حيث أمره الأب بذلك. إلاّ أنّ الطّبقة الثّانية للقصّة تظهر الابن-الأب في وضعيّة من لا يعرف ما يملك وما يعطي، ولكن يعطي ذلك إلى من هو أهل له حسب إرادة الأب! الابن في حدّ ذاته من المستحيل عليه أن يدرك وجود الهبة قبل أن تتمّ الهبة، وقبل أن تعلمه بها المرأة الأخرى التي يفترض أنّها تعرف الهبة. ما دامت المعرفة غير متاحة، فإنّ الهبة تلتبس بالمستحيل باعتباره لا يدرَك ولا يقدّر بثمن ولا يخضع إلى منطق الاقتصاد. ولعلّ العبارة التي اقترحناها في الفصل السّابق تنطبق على ما نحن بصدده الآن: كان ما لم يكن. ويمكن أن نضيف هذه الصّيغة: كان ما لم يعرف. ولكن بمجرّد أن حصلت المعرفة بالهبة عند رقيّة دخل قانون الأب إلى حيّز التّنفيذ. هذا القانون، من حيث هو قانون اقتصاد الدّيْن، لا يحكم إلاّ بمقتضى الملكيّة والمقصد، لأنّ المستحيل لا يخضع

إلى تشريعه، إنّه سابق لاقتصاد بيت الأب[١٣] Pater economicus الذي يحتاج إلى أن يعرف أنّ ثمّة موضوعاً لا بدّ من توجيهه وجهةً معيّنة. وباختصار، فإنّ المستحيل لا يخضع إلى القانون الأبويّ.

ويبدو أنّ إله الإسلام، كما تصوّره الرّسول في البداية يقع في جهة هذا المستحيل. ولكنّ المؤسّسة الدّينيّة التي كان مؤسّساً لها ستحتوي هذا المستحيل كي تضعه في خدمة الأبوّة الأسريّة والمتعة القضيبيّة. إلاّ أنّ النّصّ القرآنيّ، كما أسلفنا، قد حافظ على بعض آثار الإثبات لهذا الإله الذي ليس أباً من خلال لمحة خاطفة قارب جاك بيرك Jacques Berques بينها وبين الإله الأوحد في قصيدة بارمنيدس: «... لم يولد، وهو كذلك غير فان... تامّ التّمام وواحد لا يتجزّأ.»[١٤]

ففي التّخييل السّرديّ لإنجاب المؤسّس يتجلّى المستحيل الذي لا يقدّر بثمن في «الغرّة». إنّها ليست النّور ذاته، ولكنّها الآثار التي يخلّفها النّور عندما يتجلّى ليكشف عن شارة المستحيل. ولننتبه إلى الانشطار الذي ولّدته هذه الغرّة داخل كلّ الأطراف، بحيث أنّ كلّ ما تمّ تصويره على أنّه موضوع رغبتهم خضع إلى السّلبيّة و اختفى: «له، ولكنّه لا يعرف»، «عرف أنّه كان له عندما لم يعد له» (عبد اللّه)، «تعرف ولكنّه ليس لها» (رقيّة)، «لها ما ليس للأخرى» (آمنة). إنّ العبارة الأخيرة تبدو دالّة على الملكيّة التّامّة. ولكن ليس هذا سوى وهم الاعتقاد في الامتلاك القضيبيّ وفي إمكان حراسة المستحيل. فآمنة نفسها لم تكن بمنأى عن الانشطار: لقد حصّلت زرع الابن، ولكنّها لم تحصل على الشّوق الذي كنّه عبد اللّه للمرأة الأخرى. امرأة الآخر ليس لها إذن ما للمرأة الأخرى، أي هذه المتعة الإضافيّة التي يطلبها منها الرّجل، باعتبار أنّه ليس ابناً ولا أباً، بل شخصاً ما يهفو إلى زيادة

---

١٣) بما أنّ كلمة «الاقتصاد» «économie» مشتقّة من كلمة oikonomos اليونانيّة، وهي مكوّنة من oikos أي «البيت» و nomos أي «القاعدة والعادة والقانون».

١٤) *Le Coran*, trad. J. Berques, Paris, Albin Michel, 1990, p 705.
وقد عاد يوسف الصّدّيق إلى هذا الموضوع في «الطّفولة اليونانيّة للقرآن»: Youssef Seddik, *L'Enfance grecque du Coran*, thèse de doctorat d'anthropologie, EHSS, 1995.

في المتعة تتجاوز المتعة القضيبيّة. المستحيل الذي لا يقدّر بثمن هو إذن أثر هذه الغرّة التي تولّد انشطاراً كونيّاً وتنتزع من كلّ واحد وإلى الأبد، نصيباً من المتعة. وإذا أخذنا بفرضيّة جاك لاكان، فإنّ الغرّة ليست دالاّ كسائر الدّوالّ، بل هي ما يسمّيه بـ«الدّالّ السّيّد»، لأنّه يفتح للجميع أزمة النّقص هذه.

بين الفراغ والامتلاء

ظهرت أعمال تحليلنفسيّة أخرى تحاول استكشاف صيغة ما بين المرأتين من منظار متعة المرأة الأخرى، وتبيّن الحقد المدمّر الذي تولّده هذه الصّورة في حال عدم تجاوز الذّات الأنثويّة للتّنافس الخياليّ معها. وقد ساهمت أبحاث ميشال مونترولیه Michèle Montrelay في توضيح هذه المسألة. ففي لقاء خاصّ بمسألة الغيرة الأنثويّة، خاطبت مونترولیه محاورتها قائلة: «(. . .) يُنتزع منكِ الشّوق، وتبقيْن جسداً، جسداً ليس سوى جسد، وعندها يجذبك جسد المرأة الأخرى- الذي يُنظر إليه دائماً على أنّه نيّر، فهو الذي يحمل نور الشّوق إلى الغير، أي الرّجل- يجذبك هذا الجسد وتشعرين برغبة في الذّوبان فيه (. . .) وفي هذه اللّحظة، تحاولين إعادة بناء ذاتك، وهذا البناء يمرّ عبر النّظرة، انطلاقاً من جسد امرأة. النّور هو جسد امرأة - ولذلك يقال عن الغيرة إنّها «تعمي الأبصار»-وهذا يرجعك إلى زمن عتيق. ما تحتاجين إليه هو إمكانيّة منح صورة إلى هذا النّور، هذا النّور الذي يقع على امرأة أخرى، ليكوّن الجسد الأموميّ. أنت لم تعودي سوى جسد، ولم تعد لك كلمات للتّعبير عن غيرتك، بل يوجد جسد المرأة الأخرى- وهذا أمر مبهم ملغز-جسد المرأة الأخرى، وهو بمثابة الخطوة الأولى التي عليك أن تمرّي بها لكي تعيدي بناء نفسك (. . .) هذا النّوع من الضّياء الذي يعمي الأبصار والذي أصبح لاشيء، والذي فارقته الغيرة، أنت تعطينه ملامح جسد هذه المرأة. ولكنّ هذا يعني أنّك عقدت علاقات مع جسد أمّك كانت بنّاءة. هذا يعني أنّ تجاربك في الغيرة من أمّك كانت جزئيّة ولم تكن مدمّرة إلى أبعد الحدود.»(١٥)

---

(١٥) Madelaine Chapsal, Michèle Montrelay, « Entretien avec Madeleine Chapsal ». *La Jalousie*, Paris, Gallimard. « Idées », 1977, p 142-173.

فليس من الغريب أن تصل المعقوليّة العياديّة، بطريقها الخاصّ، إلى الإشكاليّات نفسها التي يعبّر عنها تخييل الأصول، وبالتّفاصيل نفسها أحياناً. ولنتوقّف عند النّور الذي وصف بأنّه الشّوق إلى الغير عندما يكون «فارغاً» «ولاشيء»، وهو شوق لا بدّ في الوقت نفسه من منحه صورة عبر جسد المرأة الأخرى. كيف يكشف هذا النّور عن الفراغ والامتلاء؟ بإثارة شعور بالتّلاشي («فراغ الغيرة») لا يخرجنا منه سوى اللّجوء إلى المرأة الأخرى، وهو ما يؤسّس إذن بنية ما بين المرأتين. وعموماً، يؤدّي ظهور صيغة من النّوع الثّنائيّ ٠/١ أو ١/٠ (١٦) إلى تهدئة قلق التّلاشي الذي يثيره النّور، شريطة أن لا تكون المرأة الأخرى مدمّرة بدورها. فالغيرة تشمل هذا القلق من العدم كما تشمل الرّغبة في الخلاص منه بخلق قطب المرأة الأخرى. وهذه هي الوظيفة التي تقوم بها «الغرّة» في القصّة، بما أنّها منطلق لظهور طرفي البنية الأساسيّة، حيث «توجد امرأة لها» وتوجد «امرأة أخرى ليس لها» (كان، كان ما لم يكن)، وكأنّ «الغرّة» كانت فيضاً تتجلّى عبره القوى المتعارضة والمواقع المتقابلة والمتكاملة مع ذلك، كلّ ذلك ليكون منشئ المؤسّسة الرّمزيّة ويظهر. ولئن كان هناك مكان (رحم) فارغ ومكان ممتلئ، حسب الصّيغة الثّنائيّة ٠/١، فإنّ الغرّة أصبحت منظورة انطلاقاً من المكان الفارغ. المكان الفارغ لم يتقبّل الغرّة لكنّه خلق النّظرة التي تقرأها. فالمرأة الأخرى لا تَرى إلاّ لأنّها ليست مشبعة قضيبيّاً، ولأنّ النّقص ودوام الشّوق إلى الآخر يجعلانها بصيرة وعليمة. إلاّ أنّنا يجب أن نكون حذرين في استعمال مفهوم الفراغ. ففراغ المرأة الأخرى (رحم رقيّة) هو فراغ الحرمان وليس فراغ الفاصل بين اثنين، أي الفراغ الذي تشير إليه الغرّة أو العمود بين ٠/١. فراغ الفاصل ليس مكاناً، بل هو لامكان المستحيل. إنّه ليس استعاريّاً، بل هو عدم وفاصل فيضيّ، هو أداة «بين» السّامحة لهذه البنية بأن تنطلق وتصبح ممكنة. لا

---

(١٦) من وجهة نظر تكوين الذّات، يسبق ١ الصّفر. وقد رأى بيار لوجندر في الوظيفة الثّنائيّة وفي مكانة الفراغ أساساً للعقل نفسه. مع العلم بأنّ الثّنائيّ binaire غير التّقابليّ le duel، فهو يتضمّن عمود الطّرف الثّالث. انظر «الخلاصة الواحدة بعد التّسعمائة»، المرجع المذكور، ص ٢٠٩ وما بعدها.

شكّ أنّ فراغ الفاصل ينكشف بحرمان المرأة الأخرى التي تكشف عنه بالنّظرة وبالشّوق وبمعرفة ميتابسيكولوجيّة[١٧]، في خضمّ الصّراع السّالب مع امرأة الآخر. ولكنّ فراغ الفاصل يندرج ضمن نظام آخر من السّلبيّة متجاوز لشتّى أنواع الانتماء والهويّات والماهيّات، فهو «ليس هذه ولا تلك»، أي أنّه محايد.

يمكن أن ندرك الآن كيفيّة اختلاف التّخييل الإسلاميّ لأصل الأب عن التّخييل التّوراتيّ. فهو لكونه أكثر جزماً في المقابلة بين المرأتين، يلحّ على إبراز المستحيل والفراغ الفاصليّ وهذا الانسحاب الذي تنبثق منه إمكانيّة «تخييل» الأب. وهذا ما يرجعنا إلى ما لا حظناه في بدايات الإسلام من عدم أبويّة الأب. فالواحد الأصليّ هو نوع من الصّحراء السّلاليّة اللاّمتناهية التي لا تني تصدر منها كلّ الأصول وتخييلاتها. ولعلّ بحر الفلسفة الإشراقيّة وبحر التّصوّف الإسلاميّ يجدان هنا عمقهما الذي لا قاع له. ولكنّنا لاحظنا كيف تمّ ردم هذه الفكرة بمناهضة المرأة الأخرى العائدة من نبذها الأصليّ، وبالاحتواء الأبويّ والقضيبيّ لنظرتها. فإظهار الرّجل على أنّه حامل لـ«الغرّة» يجعل الأب «حاملاً» ومحلّ ثقة قضيبيّة، بينما تبقى الأمّ غير موثوق بها، لأنّ المرأة الأخرى كان بإمكانها أن تفتكّ منها ما لها: لو لم يتدخّل أبو الأب (أي البطريرك) لتوجيه زرع الابن إليها... هناك إذن تحويل للحكم باليقين الذي عادة يكون في صفّ الأمّ، ويمكن التّعبير عنها بـ«اليقين الرّحميّ»[١٨]. ففي هذه القصّة، نجد أنّ الأبوّة هي التي تتوقّف على شهادة حواسّ (نظر) المرأة الأخرى.

---

(١٧) لنذكّر بأنّ لهاجر معرفة بالآخريّة عبر النّظر والتّسمية. فالمرأة الأخرى هي على نحو من الأنحاء نقطة المنطلق لتكوين نظريّة فكريّة، وميتافيزيقا، هي ساحرتنا الميتاسيكولوجيا.

(١٨) المقصود باليقين الرّحميّ la certitude matricielle هو أنّ ولادة الطّفل من الأمّ تخضع لشهادة الحواسّ، فهي بديهيّة خلافاً لأبوّة الأب. فأبوّة الأب تبقى في مجال التّخمين مستندة إلى كلمة الأمّ باعتبارها كلمة حقّ، أي قولها للأب: هذا ابنك. فسلالة الأب إذن مرتبطة بكلمة الحقّ التي تنطق بها الزّوجة. وفي قصّة عبد الله نجد العكس، لأنّ الأب متيقّن منه، لكن حصل تردّد ظرفيّ فيما يخصّ الأمّ بين آمنة ورقيّة. وعبد المطّلب، أي أبو الأب كان هو الضّامن لليقين المتعلّق بالأمّ. وهكذا تعمل قصّة الأصل على حماية سلالة النّبيّ من خطر =

الأمّ باعتبارها تخييلاً

رغم هذا الانقلاب في الحكم باليقين أو بالأحرى بسبب منه، فإنّ الإخراج المشهديّ ينطوي على إشكاليّة لا تخلو من الأهمّيّة بالنّسبة إلى الذّات الأنثويّة. فبجعل الأمّ ولو للحظة متردّدة في شوق الرّجل، تُحدث القصّة فجوة وتدخل في صميم التّأكيد على اليقين الرّحميّ، وعبر هذه الفجوة يتمّ إنتاج الأمّ باعتبارها تخييلاً. ولكي تكون هذه العمليّة ممكنة، لا بدّ من مقطع تتبيّن فيه إمكانيّة معطى آخر متعلّق بتوزيع الأصل، كما يتبيّن تدخّل قانون الأب لإزالة عامل الصّدفة المعتملة في الشّوق الذي يتجاهل القدر. فالحمل بالابن كما يصوّره التّخييل يمزّق الفضاء الأحاديّ لليقين الأموميّ.

خلال برهة من الزّمن كان يمكن للأمّ أن لا تكون أمّاً، كان يمكن لامرأة أخرى أن تحلّ محلّها. في «كان يمكن» هذه التي تفتح أبواب الاحتمال، في هذا الوقف الذي قدّ من الغيرة، تحدث حكاية أو قصّة، أي بناء دلاليّ. المرأة الأخرى هي التي تسمح إذن للأصل بأن لا يكون مجرّد قذف للمنيّ في رحم امرأة الآخر، بل إنتاجاً لتخييل يتعلّق بالمابين، أي إنتاجاً للقصّة نفسها، أو ميلاداً لتخييل ميلاد الأصل. وإجمالاً، كان على رقيّة أن تشغل عبد الله قليلاً حتّى تولد القصّة. هذه الهبة التي تأخذ شكل الانجذاب إلى المرأة الأخرى ضروريّة لتأسيس أصل المؤسّس. من رقيّة إلى آمنة حصلت وساطة أو اختلاف-إرجاء différance (حسب كتابة درّيدا)، أي هبة للزّمنيّة باعتبارها تخييلاً يجري فيه إنجاب جسد المؤسّس، وهو جسد لا يعدو أن يكون خياليّاً داخل الرّمزيّ. وبالنّسبة إلى الذّات، فإنّ الاعتقاد في هذا التّخييل هو الذي يصنع المؤسّس باعتباره جسداً من القداسة أو من الحقيقة. فالقداسة ليست في جسد الطّفل، بل هي في التّخييل الذي يضفي عليه القداسة. وبهذا المعنى، فإنّ التّخييل هو أمّ قداسة الطّفل المقدّس وهذا ما يطمح كلّ تخييل إلى بلوغه وإعادة خلقه من جديد، كلّ تخييل

= المرأة الأخرى، كما رأينا ذلك في قصّة الأسرة الإبراهيميّة، فقد كانت هاجر سبّاقة إلى الحمل من البطريك. [المترجمة والمؤلّف]

بما في ذلك ما نسمّيه اليوم «أدباً».

ولكنّنا عندما نتحدّث عن «إمكان حلول امرأة محلّ امرأة أخرى»، علينا أن نتساءل عن منزلة هذا الاحتمال الضّروريّ الذي بوسع التّخييل إدخاله. لقد سبق أن رأينا أنّ الاحتمال الضّروريّ يعود إلى فجوة مسبقة يمكن أن تكون في التّبادل أو وجود البدائل. إنّها فجوة تسمح بانبثاق إمكان المستحيل. فالمابين ليس فضاء يظهر بمجرّد وجود امرأة إلى جانب أخرى، أو وجود فاصل أو تباعد يوجد بينهما أو توجدانه، بل إنّ المرأتين هما اللّتان تأتيان في هذه الفجوة التي تكون قبل كلّ استقطاب وكلّ بدائل ممكنة، وقبل كلّ يقين أبويّ أو أموميّ. يوجد عدول هو الأصل في كلّ أصل، ويوجد انقسام أصليّ-بنيويّ هو الذي تتكوّن من حوله كلّ دلالة أصليّة من حيث هي غيرة على الوجود. لقد عبّرنا عن هذا العدول بـ«فراغ الفاصل»، وما التّخييل سوى تغطية لهذا الفراغ الفاصليّ الذي منه تأتي هبة الزّمن.[١٩] إنّ تخييل الغيرة هو غيرة من الفراغ la jalousie du vide (بالمعنى الأوّليّ لكلمة gelosia الإيطاليّة، أي الدّقران الذي يخفي المرأة عن الأنظار)، إنّه يخفي السّيادة الواقعيّة للفراغ. فالقصص المخيّلة تبدو لنا وكأنّها أمّهات الأصل وبناته في الوقت نفسه، تماماً كنبات السّورنجان في قصيدة أبولينار Apollinaire وفي قوله «أمّهات بنات لبناتهنّ»[٢٠]. فهل يكون الخيال أمّاً للواقعيّ وطفلاً له في الوقت نفسه؟

ولكنّ واقعيّ الأصل بمعزل عن كلّ أبوّة وكلّ أمومة، إنّه يبقى منسحباً من كلّ ما يقال عنه ويتخيّل عنه، فكلّ هذا ليس سوى غيرة.

---

(١٩) فكرة الفاصل باعتباره زمنيّة نجدها في نصّ لبيار فديدا وضع له هذا العنوان ذا الدّلالة على ما نحن فيه، وهو «فراغ الاستعارة وزمن الفاصل»:

Pierre Fédida, *L'Absence*, Paris, Gallimard, 1978, p 197-238.

(٢٠) ربّما يتذكّر القارئ تعليق كلود ليفي ستروس على أبيات أبولينار هذه في «لغز أسطوريّ-أدبيّ صغير»

Claude Lévi-Strauss, « Une petite énigme mythico-littéraire », *Le Temps de la réflexion*, n° 1, 1980, 133-141.

٣ - الحجاب

الغريبة التي رأت نور القداسة وحاولت تحويله إليها، لم يفلح المشهد الأصليّ في إثبات تغلّب القانون الأبويّ عليها، فقد واصلت تكدير صفو النّظام الإسلاميّ، وكأنّ العين (هاجر) التي رأت السّيادة الإلهيّة في لحظة الأصل دون أن تموت لم تكفّ عن إزعاج الأصل.

أن توجد هذه العين بالإضافة إلى ذلك في جسد ينادي بالشّوق، فذلك ما يزيد في سلطة الرّؤية وغواية النّظر، وما يجعل من المرأة الأخرى قوّة بصريّة، أي أنّها من ناحية أولى ترى ما هو أبعد من الممكن، ومن ناحية أخرى لا تخفي نفسها على الأعين وتظهر أكثر من اللّزوم. فهي تجمع إذن بين نفاذ النّظرة والقدرة على الفتنة.

هذه القوّة البصريّة، إذ تجسّدت في بدايات التّاريخ الإسلاميّ، فإنّها عبّأت ضدّها ردّ فعل سالب سيستخدم القانون ليغرق النّساء في ظلمة المدينة. لا بدّ أن يكون الخطر عظيماً حتّى يكون درؤه بمثل هذه القوّة. ماذا وقع إذن؟

من المعلوم أنّ المرأة الأخرى في الحياة العمليّة ليست بالضّرورة امرأة أخرى، بل هي المرأة نفسها موزّعة بين قطبي الأنثويّ، كما يمشهدهما تخييل الأصول والهوامات اللاّواعية. ومادامت المسافة بين القطبين موجودة، فإنّ المتعة الأنثويّة تحافظ بقيمتها الخلافيّة على سلّم قانون الشّوق. فالضّامن للسّلم من النّاحية الدّافعيّة الغريزيّة هو المحافظة على نوع من الانشطار. أمّا إذا تقلّصت المسافة الفاصلة بينهما أو حصل خلط بين الموقعين، فإنّ الصّفو يتعكّر ويتملّك

بالذّات أو بالمجموعة القلق بل والهذيان. هذه الصّيغة التي سنحاول تدقيق ملامحها توجد في صميم الإشكاليّة التي خصّص لها فرويد مجموعة من نصوصه الكبرى، وهي العلاقة بين الجنسانيّة والحضارة.

توجد أحياناً في أساس الصّرح الذي تقيمه الحضارة تعاليم مبالغ فيها تتقنّع بحبّ القانون أو حبّ القريب لتكون مصدراً دائماً لما يسمّيه فرويد بـ«البؤس النّفسيّ للجموع». ولا شكّ أنّ حجاب النّساء في الإسلام، بمحرّكاته اللاّشعوريّة، وبشبكة القمع والتّحقير الاجتماعيّ الذي يرتبط به، هو من هذه التّعاليم. وهناك جملة أخرى لفرويد يمكن أن تتنزّل في هذا السّياق لتتّضح بالتّالي أبعادها، وهي قوله: «إنّ تدجين الحياة العشقيّة بالحضارة يؤدّي إلى حطّ عامّ من شأن المواضيع الجنسيّة.»[١]

إنّ ما نروم البحث فيه هو ما أقامته المؤسّسة الإسلاميّة الأولى من جهاز تعمية على الجسد الأنثويّ وحبس له في الدّاخل. وسنضع نصب أعيننا نبذ المرأة الأخرى باعتباره نقطة ارتكاز تتأسّس حولها وتدور سلسلة من عمليّات الكبت التي حصلت منذ قيام المنظومة.

راهنيّة الحجاب

إنّ مسألة مكانة المرأة في المدينة هي أحد أبعاد الأزمة الحديثة التي يشهدها الإسلام. ونحن نلاحظ تحييناً محتدماً لمسألة الحجاب ولأشكاله الأصليّة في قلب الفضاءات الحديثة التي أحدثت قطيعة مع عبوديّة المرأة. وما يبيّنه هذا التّحيين أوّلاً وقبل كلّ شيء هو أنّ الكبت الذي يعود إلى أصل ثقافة ما لا يمكن أن ينحلّ بيسر، وأنّ المقاومة تتنظّم بجميع الوسائل: التّجنّب والتّحويل ومحو السّبب الذي أدّى إلى الكبت وإلى العمليّات القمعيّة. وإنّ التّعايش في المكان نفسه بين تصوّرات عن المرأة ترتبط بمنزلتها التّقليديّة وأخرى ترتبط بوضعها

(١) «الحطّ من شأن الحياة العشقيّة في أكثر مظاهره عموماً» في: الحياة الجنسية
Sigmund Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912), trad. J. Laplanche, *La Vie sexuelle*, PUF, 1969, p 63.

الأكثر حداثة لممّا يزيد في تعقيد الرّهانات المطروحة وتجذيرها، لأنّ هذا التّعايش يفتح باب صراعات منقطعة النّظير، تطال أسس الأنظمة السّياسيّة واللّغويّة.

الحجاب والعلامة: حول هذا الجمع الصّاخب بين الكلمتين احتدم النّقاش في فرنسا طوال خمسة عشر عاماً واكتسى بعداً غير مسبوق. الملاحظ أوّلاً هو اتّساع دوائر النّقاش الذي استقطب لمدّة طويلة عدّة أطراف، وتولّد عنه كمّ هائل من الوثائق المكتوبة والسّمعيّة البصريّة التي كانت مؤسّسات الدّولة طرفاً فيها، وتولّدت عنها محاكمات وأنشطة قانونيّة (محاكم، مجلس الدّولة، منشور وزاريّ). ولو عدنا إلى أرشيف هذه الأحداث، لعجبنا من تنوّع مجالات الخطاب التي تمّ اعتمادها، من القانون إلى السّياسة إلى القيميّة والدّين واللّغة. وباتّخاذ مسافة زمنيّة من الموضوع، يبدو لنا التّفاوت صارخاً بين حجم ردّ الفعل التّفسيريّ والنّظريّ والجدليّ والحدث ذاته (بضع عشرات من الفتيات المعنيّات بالأمر في هذا المعهد أو ذاك من بعض الولايات، وبضع مئات داخل البلد بأكمله). بين الحجاب والعلامة، كأنّ ساحة بناء للاشتغال العلاماتيّ على الأسس قد انفتحت على حين غفلة.

لا شكّ أنّ مثل هذا الحقل لا يمكن أن يفتح صدفة وفي أيّ زمان، ولا يمكن أن يفتح لأيّ سبب. لم توضع كلّ هذه القوى في الميزان إلاّ لأنّ أهمّيّة الرّهانات المطروحة تتطلّب ذلك. ولكنّنا لو بحثنا داخل الجدل الدّائر عن تعبير عن هذه الرّهانات، لاستحال علينا العثور على أمر يلفت الانتباه. ما تظفر به هو قبضة من الخيوط المتشابكة، من الأسباب والمواضيع التي لا يقلّ أحدها أهمّيّة عن الآخر والتي تترابط فيما بينها ويتمّ تقديمها باسترفاد المبادئ والقيم وهويّة النّظام السّياسيّ والثّقافيّ ذاته. وقد جاءت على لسان وزير التّربية الفرنسيّ عبارة تلخّص ما هو عرضة إلى الخطر في موضوع الحجاب: «وجه فرنسا». إذا كان «وجه فرنسا» متوقّفاً على الحجاب، فإنّ الحجاب يصبح مسألة مصيريّة شاملة. ولكي يبيّن الوزير أنّ الأمر لا يتعلّق بعبارة عارضة نطق بها بمحض الصّدفة قال: «أنا مؤمن، ومن الطّبيعيّ أن أحترم المؤمنين. ولكن علينا أن نبيّن أنّنا أيضاً

مؤمنون بحقوق الإنسان وبفرنسا والجمهوريّة. لا يهمّ إن بدا هذا الكلام فخماً إلى حدّ ما أو مخالفاً للموضة المتّبعة»[٢].

وراء موقف رجل السّياسة الحريص على تبرير قرار المنع الذي اتّخذه بالاستناد إلى إيمانه، يمكن أن نستشفّ أهمّيّة هذه الغيمة السّوداء الخطيرة التي يمثّلها الحجاب، والتي تظهر في كامل النّقاش الدّائر حوله. في هذا النّقاش تردّدت في كلّ المداخلات كلمتان أساسيّتان هما «التّماميّة» intégrisme و«الاندماج» intégration. الكلمة الأولى تعني الشّرّ الذي يتّخذ الحجاب أداة، والثّانية تعني الخير الذي يطعن فيه الحجاب، أي التّخييل السّياسيّ للدّخول في الجسد المشترك للأمّة. وبالنّظر إلى لفظ الكلمتين، يمكن أن نقول إنّهما يحيلان إلى نظام يتّسم بالسّلامة، يهدّده نظام آخر يتّسم بالتّمام. فلماذا يقدّم الحجاب على أنّه مسألة مصيريّة شاملة، أي أنّه مسألة باعثة على الفزع، على حدّ تعبير موريس بلانشو Maurice Blanchot؟

ليس ارتكاز الحوار على مسألة العلامة وطابعها الاستعراضيّ من باب الصّدفة. فالإبراز ostentation يحيل إلى «إفراط في طريقة جعل الشّيء مرئيّاً» (Littré). هذا الإفراط يؤدّي إلى اضطراب يريد القانون الفرنسيّ حماية النّاس منه. ولكنّنا نعلم أنّ مجلس الدّولة لم يعتبر قطّ العلامة استعراضيّة في حدّ ذاتها. ذلك أنّ ماهيّة العلامة هو الإظهار، أمّا الإفراط فهو ليس شأن العلامة في حدّ ذاتها بل شأن الذّات التي تظهر. ويستدعي هذا الأمر الإشكاليّة الغربيّة للعلامة وللإبراز (monstration)، ولليد باعتبارها خاصّيّة الإنسان القادر على التّحيّة وعلى اقتراف الفظاعات (monstruosité) في الوقت نفسه. فـ«الإبراز» الذي هو شأن العلامة يفضي حتماً إلى قضيّة المعنى.[٣]

---

(٢) فرنسوا بايرو François Bayrou، وهو يقول تحديداً: «إمّا أن ندافع عن مثالنا أو أن نتخلّى عنه، وعلى هذا يتوقّف وجه فرنسا بعد عشرة أعوام أو عشرين، ومكانة الإسلام ومكانة المرأة المسلمة». حوار مع صحيفة الليبراسيون *Libération* في ١٠/١٠/٩٤.

(٣) فيما يخصّ العلامة واليد والعلاقة بالإظهار وبالفظاعة، انظر نصّ درّيدا عن «يد هايدجر»:
J. Derrida, « La Main de Heidegger », *Psyché*, Galilée, p 415-451.

وفي التّقليد الإسلاميّ، ليس من باب الصّدفة أن تتمّ المقابلة بين اليد والعين، ـما أنّ الإفراط يعتبر مرتبطاً بالعين أساساً، بينما تمثّل اليد العضو القيميّ في أروع ـصوره، فهو قادر على مواجهة العين في جنونها. لليد إفراط أيضاً، ولكن شأن لإنسان القدرة على الحدّ منه، أمّا العين، فلا توجد قيميّة ممكنة لمواجهتها سوى ـصدّها بحاجز واقعيّ يُعميها. إلاّ أنّ الجدل حول الحجاب كان يدور حول هذا ـلسّؤال: ما هو الحدّ الذي تصبح معه العلامة مفرطة في الإبراز؟ وهل شأن ـلحجاب في ذلك شأن الصّليب أو نجمة داوود أو القبّعة اليهوديّة؟ هل الحجاب علامة مفرطة في الإظهار؟ إنّ الاتّجاه الذي تمّ به حسم المسألة في المنشور ـوزاريّ الذي لا يذكر الحجاب بصفة صريحة وإن كان يعنيه، هو اعتبار الحجاب علامة دينيّة استعراضيّة.

ـحجاب التّيولوجيّ

من وجهة نظر التّيولوجيا الإسلاميّة التي تدعو إلى الحجاب، ليس الحجاب علامة. بل هو شيء يخفي الجسد الأنثويّ بصفة جزئيّة أو كلّيّة، لأنّ لهذا الجسد ـقدرة على الجذب والسّحر. وبعبارة أخرى، فإنّ ما هو استعراضيّ من جهة الدّين ـهو جسد المرأة، أمّا الحجاب فقد يكون المصفاة المخلّصة التي تقي من تأثيراته ـمتوقعة للبلوى. فالجدل حول الحجاب اتّخذ منذ البداية هذا المنحى الخاطئ ـباعتبار الحجاب علامة دينيّة شبيهة بعلامات أخرى كالصّليب الذي تقابله في ـالإسلام كتابة اسم اللّه أو المصحف نفسه. فليس من علامات في الإسلام سوى ـالقرآن الذي هو كنز من العلامات (الآيات)، بما أنّ «الآيات» هي المكوّنات ـالأساسيّة لهذا النّصّ الذي يطلب من كلّ شخص أن يتماهى معه. فالعلامات ـالخارجيّة للهويّة تكمن عند المسلمين بالأحرى في إضفاء طابع جماليّ على اللّفظ ـالإلهيّ (الزّخارف الخطّيّة). ولا يحتاج الإنسان إلى إجهاد الفكر طويلاً حتّى يتبيّن ـأنّ الحجاب لا يندرج في الإطار الذي يحدّده هذا التّأويل، بل يخضع إلى منطق ـتيولوجيّ قوامه السّيطرة الواقعيّة على جسد المرأة لإحكام مراقبته. ما الدّاعي إذن ـإلى اللّجوء إلى مسألة العلامات للغرق في جدل لا ينتهي، ولجعل وزير التّربية

يتّخذ هيئة «الرّقيب السّميولوجيّ» حسب تعبير أحد الفلاسفة؟[٤]

لا شكّ أنّ الحجاب يمكن أن يعتبر رمزاً لدى المتصوّفة مثلاً، ويمكن أن يعدّ تمثيلاً مخاتلاً simulacre في الجماليّة أو في الإيروسيّة لدى العرب. ولنلاحظ أنّ بعض الحركات الإسلاميّة لا تفرض الحجاب طبقاً للتّعاليم المحدّدة في الشّريعة الإسلاميّة التي ينسبون أنفسهم إليها، بل إنّهم يدخلون عليه تحويرات تجعله مقتصراً على «الفولار» أو على حجب لكامل جسد المرأة باستثناء دائرة وجهها. ونقول «دائرة وجهها» لأنّ شعرها ورقبتها يجب أن يغطّيا بصفة كلّيّة، وهو ما يعطينا انطباعاً غريباً بأنّنا إزاء قناع أو نموذج مجسّم من اللّحم ربّما يختبئ وراءه الوجه. لقد أصبح الحجاب الذي على هذا النّحو أحد شعارات غزو الإسلاميّين للفضاء العموميّ. وتبعاً لذلك يدخل الحجاب طور تحدّد تضافريّ دلاليّ مرتبط بالرّهانات السّياسيّة الحاليّة. إلاّ أنّ السّجلّ الواقعيّ للحجاب يبقى مهيمناً مع ذلك، من خلال الإحالة التّاريخيّة إلى الشّريعة.[٥] وفي هذا الإطار، يتعلّق الأمر بوجوب إخفاء جسد المرأة بوسائل متنوّعة. وهو ما يجعل الحجاب عنصراً أساسيّاً في نظام حقيقيّ للإخفاء، يصل إلى حدّ الأمر بإخفاء الصّوت ورنّة الحلي. ولذلك فإنّ كلّ المعاجم العربيّة تورد هذا التّعريف البسيط للحجاب، فهو المنع: «كُلُّ شيءٍ مَنَع شيئاً.»[٦] فالحجب إذن هو العمليّة التي يتحوّل بها جسد المرأة بأكمله إلى شيء محرّم على النّظر، إلاّ لصنف من المقرّبين الذين ينتمون إلى الفضاء البيتيّ.

نجد في كتاب عبد الوهّاب بوحديبة عن «الجنسانيّة في الإسلام» هذا

---

(٤) Jean-Jaqcques Delfour, « François Bayrou, censeur sémiologue », *Libération*, du 20/10/97, p7.

(٥) قام محمّد بنخيرة في مقالة عنوانها «حبّ القانون» بعرض كامل المدوّنة التّيولوجيّة المتعلّقة بالحجاب مبيّناً أنّه مؤسّسة.

Mohammed H. Benkheira, *L'Amour de la loi*, PUF, 1977.

(٦) لسان العرب، (ح ج ب)، وفي تعريفات الجرجانيّ: «الحجب في اللغة: المنع»، بيروت، ١٩٧٧، ص ٨٢.

الاستنتاج الرّهيب الذي قدّمه منذ المنطلق: «سيلحق الحجاب المرأة بالغُفليّة التّامّة: أن تكوني مسلمة، يعني إذن أن تعيشي مجهولة. ولكي يتأكد المجتمع العربيّ من تحقيق هذه الغاية لم يكن أمامه إلاّ حبس معشر النّساء. لم يعد البيت العربيّ سوى حجاب من الحجارة بداخله حجاب من القطن أو الصّوف.»[(٧)]

وكما رأينا ذلك في الفصل الأوّل ومن خلال مثال نعمت صدقي، فإنّ حجب النّساء محكوم بمسألة الجسد السّياسيّ للمحرّم، ومفهوم «التّبرّج» يعني بكلّ وضوح الخطر الذي يهدّد هذا الجسد. وهذا الخطر هو المرأة التي تقوم بإبراز محاسنها، فتبعث على الغواية وتؤدّي إلى الفتنة أي الغواية وإحداث الفرقة. إنّ مفهوم «الفتنة» الذي يتعلّق في الوقت نفسه بالتّجربة الفرديّة والجماعيّة، الأخلاقيّة والسّياسيّة يجمع بين هذين المظهرين. فالغواية-التّفريق تتمثّل خاصّة في إلهاء الرّجال عن إلههم وبعث الاضطراب في إيمانهم بعلاماته (الآيات). إنّهما يفصمان العلاقة بين الرّجل والنّصّ القرآنيّ. المرأة تجسّد إفساد المجموعة وقوانينها. ولهذا السّبب فإنّ الإمام عليّ، وهو صهر الرّسول وخليفته يعتبرها «شرّاً لا بدّ منه»[(٨)]، أي أنّها شرّ ذو قوّة فعّالة في المجال البصريّ. ومن هنا الحديث المنسوب إلى الرّسول: «النظر إلى المرأة الحسناء سهم من سهام إبليس». فعلى العلامات تتوقّف إذن مسألة العقيدة، وهو ما فهمه وزير التّربية بطريقته الخاصّة جدّاً. العقيدة الآتية من منطقة أخرى غير التي ذكرها الوزير هي التي أراد الإسلام حمايتها من الظّهور النّسائيّ المفرط عن طريق الحجاب.

إنّ من أهمّ مفاهيم هذا النّظام «العورة». وقد آل بهذه الكلمة إلى أن أصبحت تدلّ بصفة عامّة على كلّ ما هو فاحش ويجب أن يعمّى عليه. وبما أنّ كامل جسد المرأة يعدّ تابو، فإنّ المرأة أصبحت في جوهرها عيناً، عيناً جنسيّة مشعّة لا بدّ من سدّ بؤرتها. ولكنّ كلّ شيء يدلّ على أنّ إغلاق هذه العين لا يزيل سحرها الخطير، بل لا يعدو أن يجرّ شبحها نحو الظّلمة الدّكناء. إنّ إشعاعاتها المظلمة لا

---

٧) Abdelwahab Bouhdiba, *La Sexualité en islam*, Paris, PUF, 1975, p 50.

٨) نقلاً عن بوحديبة، م، ن، ص ١٤٥.

تزداد إلاّ خطراً، وهذا الخطر الدّاهم يهدّد نور العلامات الإلهيّة.

في هذا السّياق، ليس الحجاب إذن علامة، بل هو الشّيء الذي يعمّي عى جسد المرأة المتطفّل على الحقل البصريّ لعلامات الإيمان والقانون. فالحجب يندرج في إطار عمليّة تيولوجيّة قائمة على «لفّ» المرأة لتحييدها. إنّه منطق وضع حواجز تحول دون بروز المرأة، وتحول دون المرأة باعتبارها كائناً فظيعاً بسحره الفاحش الخطير.(٩) وبهذا المعنى يمكن أن نقول عن الحجاب إنّه يعود إلى إخفاء لبروز (١٠) ولكنّ النّفي (الإخفاء) والكثافة (البروز) يلتقيان كما سنرى عندما يتعلّق الأمر بمسألة الحقيقة، لأنّه لا يوجد اعتقاد ولا قانون، ولا يوجد من باب أولى وأحرى كشف للحجاب دون أن تكون مسألة الحقيقة مطروحة.

إذا اعتبرنا الآن التّعريف الجاري للعلامة باعتبارها التقاء بين دالّ ومدلول وباعتبارها تعوّض الشّيء نفسه، فإنّ الحجاب يكون العمود الشّاطب الذي تصبح معه المرأة مدلولاً لامرئيّاً ولامسموعاً. فصورته الشّرعيّة التي لا تترك أيّ جزء ظاهر من البشرة تجعل من المرأة كتلة غفلاً وغير متفرّدة من حيث هي شخص. إنّه يجعل النّساء كلاّ مبهماً مجرّداً، ويربطهنّ بدالّ واحد: تحت الحجاب توجد امرأة ما. إنّه شبح مكوّن من رأس هو قطعة من اللّيل على جسد بلا صورة، يتقدّم في الطّريق حاملاً من خلال امّحاء الوجه الجمال أو القبح، والشّباب أو الشّيخوخة والغرابة أو الألفة. إنّها لامتقرّرة ولامتحدّدة، امرأة افتراضيّة تثير منتهى الجاذبيّة المطلقة وتبعث على منتهى النّفور. إنّها تصبح والحال هذه محلّ ريبة وخطإ وحيرة، تصبح تخييلاً تتصارع فيه الأضداد.

وبهذا الحضور الشّبحيّ والنّظرة التي لا يمكن سوى أن نتخيّلها، ألا تنقلب

---

(٩) [لم نؤدّ الجناس بين الإبراز monstration والفظيع monstre. المترجمة]

(١٠) [جناس آخر بين monstration وdémonstration، بحيث أنّ ما يميّز بينهما هو اللاّحقة dé التي تعني الكثافة ولكنّها تعني النّفي أيضاً. والجملة بالفرنسيّة:
« En ce sens, on pourrait dire qu'il s'agit d'une démonstration de la femme, si l'on accorde au préfixe dé- le sens de privation plutôt que celui d'intensité. »
المترجمة]

عمليّة اللّفّ التّيولوجيّ على ذاتها لتنقض رغبتها في السّيطرة؟ فما هي النّظرة غير المنظورة أو النّظرة المتخيّلة إن لم تكن هي نفسها التي يفترض أنّها شأن اللّه في قدرته الكلّيّة البصيرة؟[11] وهكذا فإنّ حبس الذّات الأنثويّة في الحجاب يحوّلها إلى كائن ذي قدرات خفيّة، بما أنّ هذا المدلول ليس مجرّد صورة نفسيّة، بل هو حضور حيّ وملغز يفعل ما يريد وهو مكبّل في قيود خفائه.

المرأة من حيث هي قدرة بصريّة

في المجال العياديّ، كثيراً ما تتحدّث اللّواتي اضطررن من حين إلى آخر إلى التّحجّب عن هوام يتمثّل في شعورهنّ بأنّهنّ ممسوسات بعين جبّارة تلتصق بهنّ أو تخترقهنّ من كلّ جانب، بحيث يصبحن بأشخاصهنّ هذه العين التي ترى دون أن تُرى. فالحجاب يقيم بمعنى من المعاني «شريكاً بصريّاً» شبيهاً بفكرة «الشّريك الجلديّ» التي اقترحها قايطان كليرومبو Gaétan Clérambault (١٨٧٢-١٩٣٤) انطلاقاً من ملاحظاته عن شغف النّساء بالأقمشة على نحو إيروسيّ. والمتصفّح لمئات الصّور التي التقطها في المغرب أثناء إقامته بها، وهي صور لأثواب مجوّخة تقليديّة، يعجب من تحوّل المرأة المحجّبة إلى كتلة مشوّهة ومنتفخة تنفّر وتشدّ في الوقت نفسه.[12] فلعلّ الشّريك البصريّ هو ما يلفّ القدرة البصريّة للمرأة عن طريق الحجاب ليستحوذ عليها من الدّاخل ويجعلها تبدو من الخارج وكأنّها شبح بلا شكل. فالحجاب ليس فحسب حاجزاً، بل إنّه يخلق وساطة بصريّة هي في الحقل البصريّ رديف للمنع interdit في حقل الكلام. هناك شيء ما من قبيل البصر غير المباشر يتملّك بجسدها ليقيم سلطة فاصلة بين المبصِر والمبصَر، وبين

---

(١١) تحدّث جاك لاكان في ندوته ١١ عن النّظرة المذيبة الباعثة على الخجل: «(...) لا يتعلّق الأمر بالنّظرة المبصورة إليها، بل بنظرة أتخيّلها أنا في حقل الآخر».

Jacques Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p79.

(١٢) انظر كتاب كليرمبو: طبيباً نفسانياً ومصوّراً:

Serge Tisseron et Mounira Khémir, G. Klérambault, *Psychiatre et photographe*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond , 1990.

الشّوق إلى البصر وما هو متاح للبصر. وهكذا فإنّ القمع مزدوج: فمن جهة المرأة يهدف القمع إلى إحداث قطيعة داخل دائريّة الإبصار، أي القوّة التي ترى وتُرى، ومن جهة الرّجل، لا يتعلّق الأمر فحسب بإخفاء المرأة باعتبارها موضوعاً واقعيّاً للشّوق، بل بتحويلها عبر الإخفاء إلى هوام واضح، إلى جسد-فكرة مع وعد بانكشاف لامتناه للحجاب، كما هو شأن الحور العين اللاّتي يتجدّد غشاء بكارتهنّ على الدّوام. وباختصار فإنّ المرأة بالحجاب تصبح خرافة وسراباً مظلماً. على هذا النّحو تتمّ حماية بصر الرّجل.

ففي كلّ هذه القصّة، يبدو الرّجل وكأنّه يشتاق عبر المرأة إلى عماه هو. ونحن نعرف في العالم العربيّ الغرام المتغنّى به على الدّوام بين العين واللّيل! هناك خرافة توضّح دلالة هذا الحبّ. وأساسها هذا النّداء الذي يردّده المستمعون في الغالب: يا ليل، يا عين! فـ«عين» اسم رجل و«ليل» اسم امرأة. عين مشغوف بليل، وهذا يعني أنّه يفقدها كلّما لقيها، ثمّ يبحث عنها من جديد. ولكنّه ما إن يجدها حتّى يضيعها من جديد، بما أنّ العين لا يمكن أن ترى ليلها في اللّيل.(١٣) ويمكن أن نقول إجمالاً إنّه ما من عشق لعين الرّجل إلاّ وهو عشق لعماه الخاصّ. والمرأة التي تصوّر على أنّها قوّة بصريّة لا بدّ من جعلها معتمة، تبدو أيضاً وكأنّها في الوقت نفسه العين وليل العين.

وقد تمّ تأويل الأحكام المتعلّقة بالحجاب في اتّجاه الحدّ من القوّة البصريّة للمرأة حتّى لدى أكثر الكتّاب تسامحاً كابن حزم في كتابه الشّهير «طوق الحمامة في الألفة والألاّف» (القرن الحادي عشر م). فهو يقول بعد أن ذكر الآية التي تأمر بغضّ الأبصار وحفظ الفروج(١٤): «فلولا علم الله عز وجل برقّة إغماضهنّ في السّعي لإيصال حبّهن إلى القلوب، ولطف كيدهنّ في التحيّل لاستجلاب الهوى، لما كشف الله عن هذا المعنى البعيد الغامض الذي ليس وراءه مرمى، وهذا حد

---

(١٣) Ayyam Wassef, « L'il et la nuit », *Cahiers Intersignes*, n° 6-7, 1993, p217-224.

(١٤) [الآية ٣٠ من سورة النّور: «قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ». المترجمة]

التّعرّض فكيف بما دونه؟»(١٥) ومن العناصر التي تلفت الانتباه في هذه الفقرة الإشارة إلى نوع من فحولة العين لدى المرأة، ممّا يجعلها تخترق الرّجل وتملك عليه نفسه. فكأنّ المرأة تلعب بحدقتها(١٦) كما تلعب بآلة إيروسيّة ثاقبة.

عندما تكتب إحدى تلميذات المعاهد المحجّبات إلى صحيفة يوميّة ما يلي: «بما أنّني مؤمنة، فالأمر يتعلّق بمسألة الحياء من اللّه، وهذا أمر هامّ في ديانتي (...)»(١٧)، فعلينا أن نأخذ مأخذ الجدّ «مسألة الحياء من اللّه» هذه. فهي تجبرنا على التّساؤل: ما يعني هذا الحياء الذي تشعر به النّساء إزاء اللّه؟ ما الذي يجعلهنّ «زائدات» على الرّجال في علاقتهنّ بالذّات المتعالية؟ لماذا يكون الحجاب كافياً لتجنّب نظرة الله، والحال أنّ المفترض هو أنّ عينه تبصر كلّ شيء؟ ما الذي يبدو قبيحاً أو فاحشاً في جسد المرأة بالنّسبة إلى المتعالي؟

يمكن أن نجد بعض هذه العناصر في تيولوجيا اليهوديّة أو المسيحيّة. فالمرأة حسب القدّيس بولس يجب عليها «أن تغطّي رأسها علامة الخضوع، من أجل الملائكة». قضيّة الملائكة هذه التي يمكن أن تخضع المرأة، يؤوّلها القدّيس بولس على أنّها علامة قوّة وحرّيّة.(١٨) ولكن كيف وبماذا يمكن أن يسيء الرّأس العاري إلى الملائكة؟ لماذا تؤدّي تغطية الرّأس إلى إخضاع المرأة؟ ماذا يوجد على رأس المرأة؟

---

(١٥) طوق الحمامة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢١٠.

(١٦) « jouerait de la prunelle »

وقد أبرز ليون برشيه هذا المعنى في ترجمته لطوق الحمامة قائلاً: «Elles jouent avec la prunelle» («يلعبن بالحدقة»)

نقلاً عن بوحديبة، المرجع المذكور، ص ٥٠.

(١٧) الكلام لأسماء قماطي، وهي تلميذة في السّنة الخامسة بباريس.

Libération du 18/11/94.

(١٨) المرأة في الكتابات المقدسة:

-Annie Jaubert, « Les Femmes dans l'écriture », *Revue chrétienne*, n° 219, p 2-16.

[والشّاهد مقتبس من «رسالة كورنثوس الأولى»، الإصحاح ١١/ ١٠].

هل مردّ ذلك أنّ التّوحيد ينسب إلى المرأة عيناً خياليّة في أعلى رأسها يمكن أن تسيء باستمرار إلى الذّات المتعالية؟

إنّنا نلاحظ في الإسلام تحديداً، أنّ المرأة، سواء تعلّق الأمر بهاجر أو برقيّة، تمتلك قدرة لا تقهر على البصر، سمحت للأولى بأن ترى الإله دون أن تموت، وبأن تسند إليه اسماً مشتقّاً من هذه الرّؤية (الرّئيّ)، وسمحت للثّانية بأن ترى نور القداسة وترغب في جذبه إليها. فالحجاب إذن هو الرّدّ من جهة الواقعيّ على هذه العين الرّأسيّة التي تتحدّى الآخريّة الإلهيّة من النّاحية الخياليّة.

كلّ هذه العناصر المعروضة-أي البصر المضاعف، وفحش جسد المرأة، وفحوليّة عينها، وتهديدها العلامات الإلهيّة، والحياء من اللّه وحجب الرّأس-، كلّ هذا المجموع يفرض علينا التّعريج على ما سمّاه جورج باطاي بـ«العين الصّنوبريّة».

ملاحظات وفرضيّات حول «العين الصّنوبريّة»

لا يسمح لي المجال بأن أقدّم كلّ التّحاليل التي يحسن تقديمها لتوضيح مسألة «العين الصّنوبريّة»، لأنّ هذا الأمر سيأخذني بعيداً عن الإشكاليّة الحاليّة. ولذلك فسأكتفي ببعض الملاحظات.

إنّ «ملفّ العين الصّنوبريّة»[١٩] الذي نشر بعد وفاة جورج باطاي يسمح لنا بالدّخول إلى أهمّ الأدبيّات المحيطة بهذه المسألة التّخمينيّة الملغزة. لا شكّ أنّ هذه العين ليست خاصّة بالمرأة، بل هي تتعلّق بالنّوع البشريّ عامّة، ولكنّها في أقاصيص جورج باطاي، وبصفة شبه مطّردة، تعدّ من متعلّقات أنوثة تمّ تشبيقها بشيء من الاستفظاع. ظهرت الفكرة عنده في البداية على نحو متشنّج، بل وهذيانيّ، ثمّ أخذت بعد ذلك طرقها نحو العقلانيّة، فهي على مفترق طرق تحليل الهوامات، ودراسة الأساطير، والمعطيات الأنثروبولوجيّة والتّشريحيّة-

---

(١٩) Georges Bataille, « Dossier de l'œil pinéal », *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, p38.

فيزيولوجيّة. ولنبتدئ بهذا البعد الأخير الذي منه جاءت تسمية «العين الصّنوبريّة». فالأمر يتعلّق بغدّة لها خصائص العين الجنينيّة، وهي توجد في أقصى طرف من النّخاع الشّوكيّ وفي أعلى الجمجمة. وقد نسب العلماء إلى هذه الغدّة وظيفة تنظيم جنسيّ، وهو ما أكّده العلم الحديث اليوم (ديكارت نفسه قد اعتبرها محلاً للرّوح). ولكنّ هذا المظهر ليس هو الأهمّ في هذا الصّدد، لأنّ باطاي ألحّ كثيراً على البعد الخياليّ لهذه العين، ولأنّه اعتبر العين الصّنوبريّة بوضوح «مفهوماً نفسانيّاً محضاً».(٢٠)

لن نتوقّف طويلاً عند صور هذه العين المنبثقة من القِحف. يكفي أن نلاحظ أنّها تجمع، في اندفاعة آتية من الأعماق، بين الفحش والشّعور بوجود حياء كريه والعجز عن النّظر من جهة، والتّأجّج والانتصاب الفحوليّ مع الثّغرة الثّقبيّة من جهة أخرى، لكي يتبلور كلّ هذا في رؤية شمس-مضادّة سوداء فظيعة ومرعبة. هذه العين المفرطة التي تبقى غير مكتملة على نحو من الأنحاء، ولكنّها ناجعة نجاعة باعثة على الخوف، يحدّد جورج باطاي ظهورها في لحظة حصول الإنسان على الوضع العموديّ بصفة نهائيّة. وبما أنّها تتكوّن إبّان انتصاب الإنسان واقفاً كالشّجرة، فإنّها في جوهرها انتعاضيّة وتبعاً لذلك ففحوليّة (ولذلك يذكر باطاي أحياناً «الشّجرة العينيّة»). وموضوع شوقها الشّمس، لأنّها، خلافاً لعين النّظر الأفقيّ لا تخشى نيران السّماء، بما أنّها عمياء مسبقاً. إنّ عماها، على وجه التّحديد، هو مصدر قوّة بصرها الخياليّ.

ومن هنا يتأتّى بعد التّحدّي في هذا الانتعاض البصريّ الوقح للجمجمة. إنّ وجود الوضع العموديّ يؤدّي إلى اندفاع نشاط ذهنيّ قائم الذّات نحو المناطق المقابلة للأرض، أي نحو ما يوجد فوق الرّأس، ممّا يجعل هذه العين تواجه شمس الأنوار التّامّة بغطرسة شمس سلبيّة وشبحيّة. ولذلك فإنّ أساطير البشريّة جمعاء لم تن تعبّر عن أداء الوظيفة المرتبطة بهذه العين، أي الطّيران إلى أعالي

---

(٢٠) بيّن ميشال سريّا في كتابه جورج باطاي، الموت المعتمل أنّ هوام العين عند باطاي متأتّ من مصدر بيوغرافيّ كارثيّ، وأنّه كان معتملاً في العلاج التّحليلنفسيّ الذي قام به وفي كتاباته أيضاً.
Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'uvre*, Paris, Gallimard, 1970, p137-141.

السّماء، وسرقة النّار السّماويّة (إيكار وبروميثيوس، وهو في حدّ ذاته عُقاب). وفي هذه الأساطير «يرى انتعاض الجسد البشريّ غايته».

إنّ الكثير من معاني العين الصّنوبريّة تتطابق مع ما ينسب إلى المرأة في المدوّنة الإسلاميّة من قوّة بصريّة، ولكن يوجد بالإضافة إلى ذلك عنصر يدعو بصفة حاسمة انتماء الأمرين إلى المقولة المنطقيّة نفسها. وهذا العنصر نجده في مفهوم «التّبرّج» ذاته، فهو يعني إبراز المرأة نفسها، أي «إظهار الزينة وما يستدعي به شهوة الرجل» (اللّسان). ويتأتّى هذا اللّفظ من «برج»، فـ«كل ظاهر مرتفع فقد بَرَجَ، وإنما قيل للبروج بروج لظهورها وبيانها وارتفاعها.» وإلى هذا الجذر تعود كلمات تعني «سعة العين»، «وتباعد ما بين الحاجبين»، و«عظم المقلة وحسن الحدقة»، والحصن، والصّفاء والرّكن.[(٢١)] هل يمكن أن نجد وصفاً أشمل وأوفى للطّابع الانتعاضيّ الذي يكتسيه هذا «الإبراز»، ويكتسيه الانتصاب البصريّ المنسوب إلى المرأة؟ ومن «برج» تتأتّى أيضاً «بروج الفلك» و«الكواكب العظام» و«السماء ذات البروج»، و«القصور في السماء»، وهي عبارات تؤكّد القطبيّة السّماويّة التي تحدّث عنها باطاي. فلعلّ الحجاب إذن يسدل على ما يعدّ «شرّاً بصريّاً» للمرأة التي تنتصب حاجزاً بين الإله الذي تتحدّاه، والرّجل الذي تهيج شوقه وترعبه بوسواس العين المنتعضة.

ويمكن أن نجد في المدوّنة الإسلاميّة أيضاً ما يقترب من الحرّيّة الأسطوريّة التي جسّدتها صورة بروميثيوس أو صورة العقاب الخرافيّ الذي يتاح له النّظر قبالة الشّمس، وهي صور يسقط عليها الإنسان وظيفة الإشراف التي تقوم بها العين الافتراضيّة. فهناك إشارة لدى ابن عربيّ ترد كالتّالي: «أنّه [أي الإنسان] للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين.»[(٢٢)] فاستناداً إلى أنّ الحدقة يعبّر عنها في العربيّة

---

(٢١) كلّ هذه الدّلالات مذكورة في لسان العرب، (ب ر ج).

(٢٢) Ibn Arabi, *Les Gemmes de la sagesse*, trad. fr sous le titre « La Sagesse des prophètes » par T. Burckhardt, Paris, Albin Michel, 1974, p 27.

[ابن عربيّ، فصوص الحكم، شرح عبد الرّزّاق الكاشانيّ، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتّراث، ١٩٩٧، ص ٢٢]

بـ«إنسان العين»، جعل ابن عربيّ الإنسان عضو النّظر عند اللّه، وجوهره النّاظر. فالإنسان لا يرى اللّه فحسب، بل هو نفسه نظر اللّه إلى العالم. وهكذا فإنّ شوق الإنسان ووسواس العين الافتراضيّة يؤولان به إلى أن يصير ثقب المطلق البصير بكلّ شيء. ولكنّ ابن عربيّ ليس المتصوّف الوحيد الذي وضع العين البشريّة في هذا المقام الرّفيع، بل توجد أمثلة أخرى يمكن أن نقدّمها. يمكن أن نذكر حديث الحلاّج عن العين التي بها تراني وبها أراك. وتبعاً لذلك، يمكن أن نفهم السّبب الذي جعل المرأة، طبقاً لكلمات هذه المنظومة، خطراً على هذا المقام الرّفيع. فهي لمّا كانت تشغل الرّجل عن إلهه، فإنّها تبعد ما بين العين وإنسانها! إنّها تتسبّب إذن في العمى المطلق.

هذا الاعتقاد العتيق الذي ينسب إلى المرأة عيناً فوق رأسها، يمكن أن يعود إلى الذّاكرة الطّفوليّة المبصومة بالعلاقات الوشيجة بالأمّ وباستدخال عينها المدهشة والبصيرة بكلّ شيء. في هذه الذّاكرة، تحتفظ المرأة بالطّابع البدائيّ للعين المتأتّية من المصدر (الرّحم أو العضو الجنسيّ الأنثويّ)، وهي عين تهدّد بقدرتها الكلّيّة رفعة الأصل المتعالي باعتبارها وجهة نظر اللّه. هذا الافتراض اللاّواعي لوجود تحدّ وغطرسة إزاء العين الإلهيّة للحقيقة، هو الذي يجعل تلك التّلميذة المشار إليها تقول إنّها تحمل الحجاب الإسلاميّ من باب «الحياء من اللّه». وهذا ما جعل القدّيس بولس يقول كذلك إنّ المرأة يجب أن تغطّي رأسها «بسبب الملائكة»، وأنّ هذا الصّنيع يمكن أن يرفع من شأنها، وكأنّ المرأة عندما تكون عارية الرّأس تكون متدنّية أو تمثّل نقطة جذب إلى الأسفل.

برهان المرأة باحتجابها وانكشافها

يوجد في التّقليد الإسلاميّ مشهد(٢٣) يمكن أن يجعلنا نشاهد عن كثب مسرحيّة هؤلاء الملائكة. إنّه مشهد يتدخّل فيه الحجاب لأوّل مرّة في قصّة

---

(٢٣) ذكرت هذا المشهد للمرّة الأولى في فلق الصّبح. ونظراً إلى أهمّيّته، فإنّني أعود إليه لتوظيفه في تحاليل أخرى.

مؤسّس الإسلام. هذه الحلقة قد رواها كلّ كاتبي سيرة محمّد، وهي تقع في بدء التّنزيل، أي أثناء فترة البدايات الخطيرة، عندما شكّ رسول المستقبل في ممتلكاته العقليّة وفاتح زوجته بالأمر:

«. . . ثم انصرف [جبريل] عني وانصرفت راجعاً إلى أهلي، حتى أتيت خديجة (. . .) قلت لها: إن الأبعد لشاعر أو مجنون، فقالت: أعيذك بالله من ذلك يا أبا القاسم! ما كان الله ليصنع ذلك بك مع ما أعلم منك من صدق حديثك، وعظم أمانتك، وحسن خلقك، وصلة رحمك! وما ذاك يا ابن عم! لعلك رأيت شيئاً؟ قال: فقلت لها: نعم. ثم حدثتها بالذي رأيت (. . .) عن خديجة أنها قالت لرسول الله (ص) فيما يثبته فيما أكرمه الله به من نبوته: يا ابن عم، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم، قالت: فإذا جاءك فأخبرني به، فجاءه جبرئيل عليه السلام كما كان يأتيه، فقال رسول الله (ص) لخديجة: يا خديجة هذا جبرئيل قد جاءني، فقالت: نعم، فقم يا ابن عم، فاجلس على فخذي اليسرى، فقام رسول الله (ص) فجلس عليها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، قالت: فتحول فاقعد على فخذي اليمنى، فتحول رسول الله (ص) فجلس عليها، فقالت: هل تراه؟ قال: نعم، قالت: فتحول فاجلس في حجري، فتحوّل فجلس في حجرها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، فتحسّرت، فألقت خمارها ورسول الله (ص) جالس في حجرها، ثم قالت: هل تراه؟ قال: لا، فقالت: يا ابن عم، اثبت وأبشر، فوالله إنه لملك وما هو بشيطان.»[(٢٤)]

من البديهيّ أنّ ثبوت هذه الرّواية تاريخيّاً غير مهمّ. ما يهمّ هو أن تكون حاضرة في القصّة الكبرى وأن تستعمل لغة المشاهد الأصليّة لكي تظهر معاني برهان المرأة عن طريق الاحتجاب والانكشاف، أو تترك النّاس يرونه ويعتقدون

---

(٢٤) Tabari, *Muhammad sceau des prophètes*, Paris, Sindbad, p65-66.

وتوجد روايات مختلفة، ولكنّها تحافظ جميعاً على بنية هذا المشهد.

- [الطّبريّ، تاريخ الرّسل والملوك، موقع الورّاق، ص ص ٣٩١-٣٩٢. وبين التّرجمة والنّصّ العربيّ اختلاف].

فيه: ما الذي يقوله هذا المشهد؟ أوّل ما يقوله هو أنّ تاريخ الحقيقة في الإسلام يبتدئ بكشف حجاب امرأة. وهو يقول أيضاً إنّ هذا التّاريخ يبتدئ أيضاً بالتّعدّي على هيبة ملاك. هذان المعطيان يمثّلان الوجه والقفا لعملة واحدة، هي النّسيج التّيولوجيّ إذ يخفي جسد المرأة الذي يمثّل تهديداً للنّظر العلويّ. كلّ شيء يتوقّف هنا على الفعل الأخير وعلى التّأكيد بأنّ المرأة إذا انكشفت اختفى الملاك. فالملاك الذي لم يعد يظهر في الحقل البصريّ للرّسول في لحظة كشف الحجاب، لم يختف إلاّ لأنّه ملاك، فهو من حيث هو ملاك لا يمكن أن يحتمل رأس خديجة العاري. فلو كان شيطاناً لما أعرض عنها، بما أنّ المفترض هو أنّ الشّيطان وما تعرّيه المرأة أمران من طبيعة واحدة. وبما أنّ الأمر يتعلّق بملاك ينقل كلام القرآن الحقيقيّ (جبرئيل)، فإنّ إخفاء رأس المرأة هو إذن برهان على الحقيقة، وهو في الوقت نفسه اعتداء على هذه الحقيقة يحمله الإظهار في ذاته. فالملاك الذي هرب هو الحقيقة التي اختفت بانكشاف المرأة، ولكنّ اختفاء الحقيقة هنا ليس سوى تثبّت من الحقيقة.

والأمر الثّاني الذي يقوله هذا المشهد، هو أنّ وضعيّة المرأة تبدو مرتبطة أصليّاً بـ«عدم النّظر»، وعدم النّظر هذا يؤسّس التّصديق. فبينما تصدّق المرأة ما لا تراه، لا يصدّق الرّجل ما يراه. فعليها يعتمد إذن لكي يحصّل تصديقاً. ما يمكن أن نسمّيه منذ الآن «مشهد البرهان» (ليس له اسم في التّقليد الإسلاميّ) يؤدّي لا محالة إلى الخروج بالنّتيجة التّالية، وهي أنّ الرّجل لكي يصدّق باللّه عليه أن يصدّق امرأة، وأنّ المرأة تملك معرفة عن الحقيقة تسبق وتفوق معرفة المؤسّس نفسه. فهي التي تتثبّت إذن من حقيقة المؤسّس. إنّها تتثبّت منها انطلاقاً من اعتداء على هذه الحقيقة ومن نقص في النّظر يقابل إفراط الرّؤيا لدى الرّجل-الرّسول. يبدو إذن أنّ المرأة تمتلك سلبيّة ما تسمح بتأكيد حقيقة الآخر. فالحجاب يفصل بين الحقيقة ونفيها.

الرّجل المرتعد خوفاً من رؤياه والعاجز عن الحكم على طبيعة ما يسكنه، تواجهه خديجة بتأويل مجسّد بالفعل مزيح للمجهول. فكشفها عن حجابها هو الفعل الذي أتى بالقرار لذاتيّة الرّجل المتردّدة. لقد جاءته باليقين عن الآخر، في

حين كان هو عاجزاً عن التّعرّف إليه بنفسه. الرّجل كان مسكوناً بالآخر، ولكنّه لم يكن يعترف به. ولولا إزالة المرأة حجابها، أي لولا الحجاب، لبقي متردّداً ولعاش متشكّكاً في اللّه. لقد وهبت له المرأة الحكم القاطع الفاصل. فلعلّ الرّجل يجهل الحقيقة التي يحملها. هذه هي المفترضات التي يتضمّنها هذا المشهد وما يستتبعه من نتائج قصوى. فالتّيولوجيا تسند إلى حجب-انكشاف المرأة منزلة المنقذ، ومنزلة المنفذ، منفذ الرّجل إلى معرفة هويّة الإله، وكأنّه يدرك الاختلاف الذي يسكنه عبر إدراك اختلاف جسد المرأة.

وإذا كان الرّجل لا يدرك اليقين بالآخر إلاّ عبر المرأة، أفلا يعني هذا البناء التّيولوجيّ أنّ نرجسيّة الرّجل أكثر إشكالاً من نرجسيّة المرأة؟ فبينما تبدو لنا المرأة وكأنّها عارفة مسبقاً بحقيقة الآخر، أو مثلومة مسبقاً من قبل الآخر وبموجب قدر محتوم، يبدو الرّجل في حاجة إلى المرور بالعمليّة الأنثويّة حتّى يتعرّف على العلامة التي توجد داخله، وكي يحصل له اليقين بالآخر. فحجب المرأة ربّما يكون إجراء ضدّ الحماقة النّرجسيّة للرّجل.

فخديجة حسب التّاريخ الإسلاميّ هي أوّل من صدّق بالنّبيّ. أوّل مسلم إذن كان مسلمة. التي تسبّبت في هرب ملاك الحقيقة هي أوّل من آمن. عن طريقها هي يدخل الرّجل في طور إثبات إلهه. ولهذا السّبب تقول النّصوص إنّ محمّداً بعد هذا المشهد قال لخديجة: «هذا جبريل يقرئك السلام من ربك».[٢٥] ولكن كيف يفوتنا هنا إدراك انقلاب الوضع: فالتي آمن الرّجل عن طريقها أصبحت هي التي تؤمن به. فالمرأة قد تكون الأصل المعاكس الذي يتأسّس عليه الإيمان الأوّل بالأصل.

الحجاب ثمّ كشف الحجاب ثمّ الاحتجاب، هذه هي المقاطع الثّلاثة التي تتكوّن منها العمليّة التّيولوجيّة فيما يتعلّق بالأنثى. كانت المرأة في البداية محجوبة، ثمّ زال حجابها في عمليّة البرهنة على الحقيقة الأصليّة، واحتجبت من جديد بمقتضى نظام التّصديق بحقيقة الأصل هذه، لأنّ الحقيقة التي تمّت إقامتها تطمح إلى تغطية العدم الذي مرّت به.

---

(٢٥) [سيرة ابن هشام، ص ٧٩، موقع الورّاق].

الانقلاب

هذا هو بالفعل الطّريق الذي سيؤدّي تدريجيّاً إلى الفرض الصّارم لمحرّم الحجاب في الإسلام. فبتحوّل الرّجل الذي شكّ في عقله إلى رجل يؤسّس العقل التّيولوجيّ، تحوّلت تحيّة الملاك إلى ارتياب في المرأة لا نظير له. إنّ تصديق المرأة الذي مثّل أساس البرهنة على الحقيقة انقلب إلى مؤامرة خطيرة تبدو النّساء من خلالها «ناقصات عقل ودين» (حديث)، و«كيدهنّ عظيم» (القرآن، ١٢/ ٢١٨). لا شكّ أنّ ذلك المشهد يتضمّن هو نفسه إمكانيّة هذا الانقلاب، بما أنّ البرهنة تمّ الحصول عليها بإزالة الحجاب، كما تمّ التّأكّد من هويّة الملاك بإجباره على الهرب. ولكنّنا نفهم أيضاً عدم حاجة هذا النّظام إلى حرق السّاحرات (وبالفعل لم يشهد تاريخ الإسلام مثل هذه المحارق). ذلك أنّ ما تنسبه التّيولوجيا إلى المرأة من كذب وقدرة على التّقلّب يبقى وثيق الاتّصال بحقيقة الآخر، مشدوداً إليها بالحجاب الذي يجعل هذه الصّفات مقترنة بها، ويجعل السّر المبهم مسبلاً عليها. أليس من شعارات الإسلاميّين في حملتهم الرّاهنة من أجل تحجيب النّساء: «الحجاب أو النّار»؟

لا يتّسع المجال هنا لكي نفصّل الأسباب العميقة لتحوّل محمّد. ممّا يمكن أن نلاحظه ولا شكّ، هو أنّه بعد موت خديجة، إذ أصبح عمره حوالي خمسين عاماً، صار متعدّد الزّوجات محبّاً للنّساء والطّيب والصّلاة (حديث).[٢٦] صدّق الرّسول المرأة (التي صدّقته) ثمّ أحبّ النّساء، وهاتان الجملتان توضّحان أبعاد هذا التّحوّل. لنقل باختصار إنّ الأمر يتطابق مع حصول تغيّر في الاقتصاد اللّيبيديّ والسّياسيّ للرّسول وهو ما سنعود إليه لاحقاً.[٢٧]

إنّ مسرحيّة التّحريم التّيولوجيّ ابتدأت عندما نزل الحجاب. والآلة المعقّدة التي حاولنا تبيّن بعض دواليبها تمثّل دعامة لتأويلات فرضت نفسها، وهي مستقاة

---

(٢٦) [«. . .عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال حبب إلي من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة.» المترجمة]

(٢٧) في الفصل الفرعيّ: «كلام اللّيالي».

من الدّراما المظلمة للأجساد المضطربة بين حياتها وموتها. وعندما يتعلّق الأمر بالإسلام، فإنّ السّيناريو معروف والحلقات التي شطبت عبرها المرأة وتحوّلت إلى كائن مظلم معروفة أيضاً بحيث لا يمكن أن ننكر أنّ الإلهيّ فيها بشريّ، وأنّ قوّتها تكمن في تجذّرها في دراما بشريّة، لا بل مغرقة في البشريّة.

هذه الحلقات تتطابق نقطة نقطة مع مشاكل الشّوق لدى محمّد الإنسان خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة من حياته، وهي الفترة التي تتطابق كلّيّاً مع بناء المدينة الإسلاميّة. قد يبدو هذا الإقرار بسيطاً، ولكنّه ينطبق على كلّ الحالات. كلّما اعترض الرّسول صراع متعلّق بالشّوق، وكلّما وجد نفسه في مأزق متعلّق بالمتعة. فإنّ اللّه يأتي بالحلّ القرآنيّ الذي يكون في الوقت نفسه قانوناً. أوّل فصل من الدّراما يتعلّق بقضيّة عائشة، زوجته المفضّلة التي تخلّفت عن القافلة في إحدى الغزوات، لأنّها ظلّت تبحث عن عقدها ليلاً، ثمّ عادت مع رجل اسمه صفوان عند طلوع الصّبح. فاتّهمت عائشة بالزّنا، لاسيّما أنّ صفوان هذا كان جميلاً، وأنّ البعض شهدوا بوجود علاقة بينهما في السّابق.[٢٨] وانتاب الرّسول الشّكّ الباعث على القلق طوال شهور... ولكنّه كان يحبّ عائشة. وعندما نزلت الآيات التي تبرّئها وتخلّصه من شكوكه (في سورة «النّور»)، كان السّتار التّيولوجيّ قد بدأ في التّزول كالقضاء المحتوم. ومن البديهيّ أنّ الحجاب لم يكن فحسب مجرّد قطعة من قماش تسبل على جسم المرأة، بل كان اليد المرتّبة لنظام صارم ودقيق ينظّم العلاقة بين ذات الشّوق باعتبارها مادّة مبصِرة والمؤسّسة السّياسيّة للمدينة. لقد تبيّن أنّ حجب النّساء نظام عتيد يمكّن من هيكلة جسد المتعة في المكان وفي الزّمان وفي العلاقات بين الأشخاص. فبمناسبة حديث الإفك، في سورة النّور هذه، تمّ تحديد مجالي الخاصّ والعامّ، وأصبح الدّخول إلى بيت الرّسول مشروطاً بالإذن خلال الصّلوات الثّلاث التي تستوجب التّخفّف من الملابس للوضوء (الفجر والظّهر والعشاء)، كما تمّ تحديد الأشخاص الذين يجوز للنّساء

(٢٨) ابن هشام، المرجع المذكور، م٣، ص ٣٠٩-٣١٦، والطّبريّ، المرجع المذكور، ص ٢٢١-٢٢٣.

أن يبدين لهم «ما ظهر من زينتهنّ» بحسب درجة القرابة. وبدأ يظهر أهمّ مبدإ من مبادئ التّحريم، وهو أنّ الحجاب باعتباره تحريماً يتطابق تطابقاً كلّيّاً مع تحريم الرّهق.

أصبح الأمر واضحاً للعيان مع المشكل الثّاني الذي كان له وقع الفضيحة في المجموعة المسلمة. فذات يوم جاء الرّسول بيت ابنه بالتّبنّي زيد بن حارثة(٢٩)، فباغت زوجة زيد وهي في ثياب خفيفة. فاضطرب الرّسول وأخذت هذه المرأة، وقد قيل إنّها كانت جميلة جدّاً. ثمّ طلّق زيد زوجته مستبقاً رغبة الرّسول وإرادة اللّه. كان الرّسول في خوف وحيرة من أمره. فما كان من اللّه إلاّ أن سمح بزواجه، بل وجعل الملائكة تباركه. لم يكن الأمر يتطلّب أكثر من هذا التّدخّل البسيط للتّغلّب على الحيرة وللحصول على التّزكية والشّرعيّة. هذا الاحتفال السّماويّ بزيجة الرّسول هو حالة فريدة من نوعها في الإسلام، ولكنّه كان يمثّل آخر زيجات الرّسول. ففي الوقت نفسه الذي تهبه الآية (الأحزاب، ٣٠/٣) زوجة غيره، تحرّم عليه زوجات أخرى: «لاَ يَحِلّ لَكَ النِّسَاء مِن بَعْدُ وَلاَ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ يَمِينكَ...» (الآية ٥٢). وفي الوقت نفسه، حرّم الرّسول التّبنّي بعد أن كان معمولاً به في الجاهليّة. فزيد لم يكن ابناً له: «مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (الآية ٤٠). وبعد أن أبعِدت عن الرّسول تهمة الرّهق بهذا التّدبير السّلاليّ، اتّجه القانون إلى معالجة سبب الخطر، وتمّ تعميم تعاليم الحجاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا» (الآية ٥٩).

ولعلّ هذين المقتطفين من الآيات المتقدّمة يلخّصان كلّ ما يتعلّق بأهمّيّة الحجاب باعتباره بنية: «وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ» و«يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ». فلمّا كانت النّساء يأخذن بألباب الرّجال، بل ويجرّنهم إلى المخاطرة بانتهاك تحريم الرّهق، فإنّ سبب وجود الحجاب هو هذا الخطر الذي يمثّله الشّوق

---

(٢٩) الطّبريّ، المرجع المذكور، ص ص ٢٢١-٢٢٣.

البشريّ المتأجّج على النّظام الاجتماعيّ. لا شكّ أنّ هذا القول يتضمّن إدانة للمرأة، ولجمالها وبروزها، ولكنّه يتضمّن أيضاً إشارة إلى الوضعيّة المفعوليّة التي يتّسم بها الرّجل-الحدقة، فهو عاجز عن السّيطرة على بؤرتيه. إنّه «يدني» عليهنّ. . . لأنّه عاجز عن الإدناء عن نفسه. الرّجل غير قادر على وضع حاجز يحول بين بصره وبين المرأة. إنّه بمثابة ثقب بصريّ لا يمكن التّحكّم فيه، فهو عرضة إلى الاختراق من قبل التّجلّيات النّسائيّة التي تسكنه وتملك عليه نفسه إلى أن تنسيه القانون. فالتّصوّر التّيولوجيّ مرتبط بضرورة تدارك ضعف متأصّل في الرّجل الذي يترك نفسه أسيراً للسّلطة البصريّة.

الحجاب، كشف الحجاب، التّحجّب من جديد، هذه المقاطع التي سبق أن تبيّناها هي الحركات التي تؤسّس العقل التّيولوجيّ، حيث يبدو نظر الرّجل في حالة تقبّليّة مفرطة. ولكن أليست هي نفسها التي حكمت منزلة البشر منذ ليل العالم الذي تردّوا فيه عند خروجهم من الفردوس؟

لنلخّص الرّواية التي يقدّمها الإسلام عن هذه الحركات. في البداية كان ثمّة حجاب من نور يحول دون رؤية آدم وحوّاء للعضو الجنسيّ. وعندما انتهكا الأمر الإلهيّ وأكلا الثّمرة المحرّمة، انكشف حجاب النّور واكتشفا عريهما، وعندها كان من الضّروريّ إلقاء الثّوب لإخفاء الجسد العاري. (سورة الأعراف، ٧/ ١٩-٢٢). فالحركات الثّلاث إذن تتطابق مع اللّحظات الثّلاث للتّصوّر التّيولوجيّ: النّور الذي يعمي الأبصار، ثمّ انقشاع النّور الذي يسمح بالنّظر ثمّ الحاجز الذي يعمّي عن الموضوع المرئيّ.

ولو تتبّعنا عناصر هذا المنطق التّيولوجيّ، لتبيّن لنا أنّ النّساء والرّجال كانوا بعد السّقوط متساوين في ليل العالم. فاضطراب البصر النّاجم عن السّقوط طالهم جميعاً، وعرّضهم معاً إلى النّظر الذي لا يحتمل للعضو الجنسيّ. وقع أمر آخر، ولا بدّ، هو الذي غيّر هذه المساواة، وأجبر الرّجال على اللّجوء إلى زيادة هي الحجاب للتّخلّص من سحر النّساء. ما الذي وقع إذن؟

إنّ مشهد الحوار الأوّل الذي دار بين آدم وحوّاء وكما تورده بعض الرّوايات تبدو لنا فيه إجابة عن هذا السّؤال. «وأسكن آدم الجنة، فكان يمشي فيها وحشيّاً

ليس له زوج يسكن إليها، فنام نومة فاستيقظ، فإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه، فسألها: ما أنت؟ قالت: امرأة، قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إلي، قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه: ما اسمها يا آدم؟ قال: حواء، قالوا: لم سميت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيء حي، فقال الله تعالى: «يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما».(٣٠)

العجيب في هذه القصّة هو أنّ آدم عندما استيقظ من نومه لم يتعرّف على حوّاء، رغم أنّه يعرف اسمها، بما أنّ اللّه علّمه الأسماء كلّها. فمعرفة آدم تبقى إذن اسميّة، وليست مرتبطة بالشّيء الأنثويّ باعتباره آخريّة. أمّا حوّاء التي لم تكن لها المعرفة بالأسماء، فإنّها تعرف من هو هذا الغير وتجيب عن سؤاله، لا بعبارات الهويّة بل بعبارات الارتباط والشّوق(٣١): «قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إليّ.» يبدو إذن وكأنّ هذه القصّة تقول إنّ الرّجل يجهل غيريّة النّوع الذي خلق منه باعتباره جنساً (بما أنّ حوّاء خلقت من آدم) وتقول إنّ السّؤال المباشر والعنيف عن هويّة المرأة يبقى بلا جواب.

فالخطاب التّيولوجيّ لا يكفّ إذن عن مشهدة ارتباك الرّجل أمام المرأة، وهو ارتباك ناجم عن معرفتها بالآخريّة، ويسبقه ارتباك ناجم عن هويّة وجودها.(٣٢)

---

(٣٠) [تاريخ الطّبريّ، ص ٣٧، موقع الورّاق. وبين التّرجمة الفرنسيّة والنّصّ العربيّ اختلاف. المترجمة]

(٣١) هذا ما يذهب إليه زهر بن شمسي وعقبة نطاحي، وهما محقّان في ذلك: «الأنثويّ ومسألة المعرفة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة»:

« Le Féminin et la question du savoir dans la civilisation arabo-islamique », *Psychanalystes*, n° 40, 1991, p73.

(٣٢) لا ينفرد الخطاب التّيولوجيّ بمشهدة هذا الارتباك، فهذا شأن الخطاب الفلسفيّ أيضاً، لدى نيتشه على سبيل المثال، وهذا ما بيّنه جاك درّيدا في «نصال: أساليب نيتشه»:

Jacques Derrida, *Eperons, Les styles de Nietzsche*, Paris, Champs-Flammarion, 1978.

وخطاب التّحليل النّفسيّ لم يكن هو الآخر بمنأى عن الارتباك، كما نلاحظ ذلك عند فرويد ومن خلال صورة «القارّة السّوداء» الشّهيرة.

= « Sur la sexualité féminine » (1931), *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

هذا الارتباك بما يفترضه من اختلال واضطراب يتمحور حول علاقة المرأة بالحقيقة، لأنّ المرأة باعتبارها امتحاناً للحقيقة، تمثّل الحقيقة واغتيالها، وتأكيد الحقيقة وانفلاتها في الوقت نفسه (لنذكّر بهروب الملاك). فإذا كانت للمرأة القدرة على تأكيد الحقيقة، فهذا يعني أنّ لها القدرة على الاحتفاظ بالحقيقة لنفسها أو على تغييرها. فقد تكون الخاصّيّة الأساسيّة للمرأة هي كونها لامتقرّرة. ويمكن أن نذهب إلى أنّ الفخّ ينغلق هنا على اليد التّيولوجيّة، فتلجأ إلى حلّ يائس هو الحجاب، باعتباره محاولة للقبض على اللاّمتقرّر. ولكن ألا يكمن هنا أيضاً سبب أخذ النّساء لألباب الرّجال نتيجة اللاّمتقرّر الذي تتّسم به الحقيقة لدى المرأة؟ ألا يكمن شوقهم الأقصى في إرادة المتعة بهذا الموقع الذي تتّصل فيه الحقيقة باللاّحقيقة؟ فإرادة الحقيقة التّامّة تبدو لنا إذن أمراً رهقيّاً، لأنّ الرّغبة في الحقيقة كاملة تقتضي بالضّرورة رغبة في اللاّحقيقة التي تحملها الحقيقة من حيث هي حقيقة.(٣٣) ولذلك فإنّ التّصوّر التّيولوجيّ يأخذ على عاتقه تخليص الرّجال من هذا الاستلاب، والشّفاعة لهم، هم أصحاب الأحداق الجاحظة، الذين يغزوهم لامرئيّ اللّه ويسحرهم مرئيّ النّساء، ولذلك فهو يجعل الرّجال يضطلعون بمهمّة الحقيقة أي بمهمّة حجب النّساء.

عودة إلى الرّاهن

وهكذا يتغيّر الطّرح الممكن لقضيّة الحجاب. فالمسألة لا تتعلّق بالعلامات، بل بالمحرّم الذي تحيل إليه هذه العلامات. وهذا المحرّم لا يمكن أن يختزل في فعل يحول دون القيام بأمر، بل إنّه يندرج في إطار جهاز للحقيقة تمتدّ جذوره إلى العمق الغرائزيّ ليقيم على السّطح شرعيّة للمتعة تتطلّبها المتعة في إطار الشّرعيّة. فبمجرّد أن توجد الفتيات في الفضاء الذي اكتسحته العطالة السّياسيّة للّه، وبمجرّد

= « La Féminité », *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984.

(٣٣) Martin Heidegger, « De l'essence de la vérité » (1954), trad. A. De Waelhens et W. Biemel, *Question I*, Paris, Gallimard, 1968.

أن يبادرن إلى تفعيل الأوامر التّيولوجيّة، نجد أنفسنا إزاء صراع بين محرّمين وبين عقيدتين تسندهما، هما عقيدتان تخصّان بالضّرورة وضعاً للمرأة وللحقيقة. فهناك عقيدة تمثّلها الفتاة التي تدافع عن «حيائها من اللّه»، وهناك عقيدة أخرى يمثّلها الوزير وهي تواجه الأولى بالدّفاع عن «وجه فرنسا» المرتبط بحقوق الإنسان. الفتاة تؤمن بإخفاء بروز لمرأة، وهو ما يعني أنّ المرأة في لاوعي النّظام الذي تخضع إليه تمثّلها صورة الكائن الفظيع ذي القدرة البصريّة الانتعاضيّة وذي المعرفة المبهمة. وهذا ما نجده في خيال الحضارات العتيقة ممثّلاً في صورة أمّ الهول، كما تقدّمها أسطورة أوديب مثلاً. وتوفّر لنا الثّقافة العربيّة الكثير من صور أمّهات الهول الملغزة والخطيرة، والمعترضة طريق البطل الذّكوريّ في رحلته التّعميديّة. (الغول والسّعلاة...)[٣٤] وقد تمثّل الحلّ التّيولوجيّ، كما رأينا، في فرض محرّم الحجاب باعتباره محرّماً متعلّقاً بإظهار الرّأس (الشّعر تحديداً) وباعتبار أنّ هذا الإبراز يتحدّى وجهة النّظر الأصليّة للحقيقة. أمّا الوزير، فهو يعتقد أنّ الحجب هو الإبراز الفظيع عينه (الحجاب باعتباره علامة يتمّ إبرازها)، ولذلك فهو يمنعه. وتبعاً لذلك فهو يحرّم محرّم الفتاة. لقد أدّى الجدل حول العلامات إلى تحويل الأنظار عن هذا الفعل. فاعتبار الحجاب مجرّد علامة من بين العلامات يمكّن من إخفاء الحجاب وراء ستار من السّميولوجيا الدّينيّة، ويمكّن تبعاً لذلك من تجنّب مواجهة المسألة الخطيرة، مسألة تحريم محرّم الغير.

ولكن ما هو وضع المرأة حسب عقيدة الوزير، عندما يحرّم محرّم الغير؟ هل هي كائن فظيع يحقّ له أن يبرز علاماته؟ أم أنّها بالأحرى كائن جرّد من فظاعته بصفة نهائيّة، ولم يعد محكوماً عليه بأيّ محرّم متعلّق بالحجاب؟ وما المرأة حسب هذه العقيدة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة لا بدّ من العودة إلى المدوّنة التي تمثّل مرجعيّة الوزير، أي مدوّنة حقوق الإنسان. نحن نعلم أنّ هذه المدوّنة أكثر اتّساعاً من الإعلان العالميّ الذي يحمل هذا الاسم. ولكنّ المبادئ التي تقوم عليها تقرّ في هذا الصّدد بأنّ المرأة إنسان، باعتبار أنّ الإنسان أنتروبوس، أو فرادة

(٣٤) انظر الفصل الفرعيّ الموسوم بـ«شبح الأمّ».

نموذجيّة للجنس. فلا يكفي أن نقول إنّ الاختلاف الجنسيّ ليس سمة أساسيّة في هذه المدوّنة، بل إنّ هذا الاختلاف نفسه قد يكون مظهراً من مظاهر التّمييز ضدّ النّساء تروم القضاء عليه. ما يهمّ هنا هو البشريّة في اختلافها عن بقيّة الأجناس. فإنسان حقوق الإنسان لا يعني مبدئيّاً المرأة ولا الرّجل، بل يعني الهويّة الفريدة التي هي حصيلة التّماثل والاختلاف بين الرّجال والنّساء. ومن هذه النّاحية، فإنّ الافتراق الأصليّ بين الجنسين لم يعد له مبرّر، وهو ما يعني إجمالاً أنّ مسألة الحقيقة في هذه المنظومة المرجعيّة ليست رهينة الاختلاف الجنسيّ. هذه المنظومة ربّما تريد أن يتحوّل الاختلاف الجنسيّ إلى مسألة خاصّة وذاتيّة، شأنه في ذلك شأن الحقيقة الدّينيّة.

نفهم الآن لماذا كان ظهور الحجاب باعثاً على الرّعب. فالفتيات المحجّبات لم يكنّ مجرّد شاهرات لبعض العلامات الدّينيّة، بل إنّهنّ أدخلن في اللّعبة أهمّ شيء في نظام يتحارب مع نظام آخر: أي جهاز إنتاج الحقيقة. لقد آل الأمر بأسطورة الإسلام المغرق في التّقليد وأسطورة الغرب الحداثيّ في حربهما إلى الرّفع من مستوى المزايدات. ليست هذه الحرب مواجهة عتيقة بين اعتقادين في حقيقة واحدة كما كان شأن الحروب الصّليبيّة، وكما هو حالها اليوم في ذاكرتنا. بل هي حرب بين حقيقتين مفترقتين. فإذا كانت حرب الحقيقة في قضيّة سلمان رشدي تدور عبر التّخييل، وفي الحقل النّصّيّ للأصل، فإنّها مع قضيّة الحجاب تستخدم كامل جهاز المحرّم المتعلّق بالمرأة. وليس من الغريب أن يكون التّخييل وأن تكون المرأة محور أهمّ صراع يتعلّق بالعقيدة وبالهويّة في عالم اليوم. ففي كلتا الحالتين المقترنتين، يتعلّق الأمر بتشكيك في حقيقة الجسد وجسد الحقيقة، باعتبارهما ما يرسم الحدود المخصّصة لنظام أو شخص أو مجموعة. إنّه إذن أهمّ موضوع يمكّننا من التّفكير في العلاقات داخل العالم وبين العوالم. هكذا تطرح علينا مسألة تحريم محرّم الآخر.

إنّها مسألة لا قاع لها. فلا يوجد غير إذا لم يوجد المحرّم الذي يغيّره ويجعله غيراً بالنّسبة إلى نفسه وإلى غيره. فالمحرّم هو مؤسّسة الغير. وتحريم محرّمه يعني تحريمه باعتباره غيراً. ولا شكّ من وجهة النّظر هذه أنّ اللاّمأسسة

dés-institution هي أحد أشكال التّدمير البشريّ. وتوجد في مجرى الزّمن الرّاهن مؤشّرات دالّة على تفاقم هذا النّوع من التّدمير. فالحركات الهويّة المنبثقة في كلّ مكان هي عرضه المرضيّ الأكثر بروزاً، وهي الدّليل على وجود قلق عالميّ معمّم إزاء مسألة المحرّم، شريطة أن لا نفهم هذا القلق بالمعنى الأخلاقيّ المتمثّل في انهيار الأخلاق.

يعود هذا القلق إلى أنّنا جميعاً نبدو وكأنّنا أمام آخر أجل لأمر محتوم، يتمثّل في فرض كونيّة الحقّ على البشريّة بأكملها، وفي قيام مشرّع واحد للعالم. لا يسمح المجال بالدّخول في تفاصيل ظهور هذا المشروع في العالم الغربيّ، وفي صيغه المختلفة التي تدور حول فكرة مجموعة محكومة بالاشتراك في محرّم كونيّ وفي كونيّة للمحرّمات. هذا المشروع حاضر اليوم في الخطابات العسكريّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والعلميّة والإنسانيّة، وراهنيّته يوميّة.

ما تتميّز به هذه الخطابات بكلّ ما تحمله من رعب وما تثيره من آمال، هو تصوّرها للحقّ على أنّه تقنية وللمحرّم على أنّه أمر. هذا النّوع من التّفكير يلغي إذن أهمّ مسألة من مسائل المحرّم، وهي أنّه قائم على قول وسيط(٣٥) يسنده (ويفترضه) جهاز حقيقة. ما يمكن أن يكون القول الكونيّ المؤهّل لأن يكون وسيطاً بين كلّ البشر؟ بأيّ لغة سيعبّر عنه، ومن أيّ موقع بين المواقع يمكن أن يصدر؟ فالمحرّم interdit الكونيّ يفترض وجود موقع «مابين» لكلّ وسائط المجموعات البشريّة.(٣٦) وبما أنّ المرأة هي التي تقيم الفاصل بين الحقيقة واللاّحقيقة كما بيّنّا، فإنّ هذه الوساطة الكونيّة تفترض وجود أنوثة مطلقة، أي امرأة عالميّة لن تكون لها هويّة، بل من شأنها أن تبطل كلّ الهويّات لكي توزّع الاختلاف بين الحقيقة واللاّحقيقة على الجميع. هذه المرأة ستكون بمثابة الأمّ

---

(٣٥) كما يشير إلى ذلك بيار لوجندر في «أبناء النّصّ»، المرجع المذكور.

(٣٦) [لنذكّر بأنّ المحرّم في التّحليل النّفسيّ هو حاجز يتمثّل في الكلام باعتباره واسطة تحول بين الإنسان ودوافعه الغريزيّة، وتجعله يؤجّل تحقيقها ويخضعها عن طريق اللّغة إلى ما يقتضيه الرّابط الاجتماعيّ. ما نسمّيه «الرّمزيّ هو هذا الوسيط الفاصل في نفس كلّ إنسان بين نفسه ونفسه». المترجمة]

للبشريّة، وستكون لغتها اللّغة الأمّ داخل كلّ اللّغات!

وإذا كانت توجد مبرّرات لمناهضة العبوديّة أو الظّلم اللذين ينتجهما محرّم الغير، فلا يمكن أن يوجد موقع يتمّ انطلاقاً منه الإعلان عن تحريم محرّمه. لا يوجد وسيط كونيّ لأنّه لا يوجد سيّد على كلّ اللّغات. لا توجد سوى أقوال وساطة، وتبعاً لذلك فإنّ المساواة يجب أن تقال داخل كلّ لغة، حتّى تتجسّد الكونيّة داخل كلّ مجموعة خاصّة، لأنّ الكونيّة الحقيقيّة ليست كونيّة مجرّدة بل متعيّنة. ولكنّ الأسطورة الهوويّة للعالم الغربيّ في جانبه المهيمن ثبّتت فكرة إنتاج محرّم المحرّمات، وفكرة تجسيد الاختلاف المتجاوز لكلّ الاختلافات، والالتحاق تبعاً لذلك بالأنوثة المطلقة للجنس البشريّ. فالحرّيّة التي تنهض بها هذه الأسطورة هي في مقصدها الأساسيّ مسيرة إلى هذا المصير الذي تتطابق فيه الحقيقة مع هذه الحرّيّة لتلتحق بهويّتهما التي ستكون: امرأة.

ولعلّ الصّفحات الأخيرة من «خطّ الاستواء الحزين» تمثّل أوضح صياغة للوحدات الأسطوريّة المتعلّقة بهويّة الغرب:

«اليوم إذ أتأمّل الهند، أتأمّلها من فوق الإسلام، هند بوذا وما قبل محمّد، فمحمّد بالنّسبة إليّ كأوروبّيّ، ولأنّني أوروبّيّ، يقوم واسطة بين تفكيرنا والمذاهب الأقرب إليه، كالرّجل الغليظ الذي يمنع التئام حلقة تمتدّ فيها الأيادي لتلتقي، أيادي الشّرق والغرب، فهو يفرّق بينها [. . .]

ليستطلع الغرب أسباب تمزّقه: عندما وقف الإسلام وسيطاً بين البوذيّة والمسيحيّة جعلنا نتأسلم، فالحروب الصّليبيّة جعلت الغرب ينساق وراء التعارض مع الإسلام فيتشبّه به تبعاً لذلك، بدل الاستسلام -في صورة عدم وجوده- إلى التّنافذ اللّطيف مع البوذيّة التي كان يمكن أن تجعلنا أكثر مسيحيّة وفي اتّجاه يزداد مسيحيّة كلّما ازددنا اقتراباً ممّا هو قبل المسيحيّة. هكذا فوّت الغرب على نفسه فرصة بقائه امرأة.»(٣٧)

فالغرب لقي في الإسلام وسيطاً الذي منعه من تحقيق مصيره الهوويّ الذي

---

(٣٧) Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p472-473.

يجعل منه امرأة. هذه الصّرخة التي أطلقها دارس الأسطورة الذي أصبح عن غفلة منه واضعاً لأسطورة، مدوّية ومؤلمة، فهو يبكي إذن غرباً عاجزاً عن اللّحاق بشرقه الأقصى، وعاجزاً عن غلق دائرة هويّة الهويّة والاختلاف. الغير باعتباره حظّاً عاثراً وتغييراً للوجهة، وباعتباره ذكراً يحول بين المرأة وذاتها. هكذا تنظر أسطورة الغرب الأنثروبولوجيّة للإسلام على أنّه حجاب للغرب. فهل نشهد الآن عصر كشف حجاب الغرب؟

تبعاً للتّحاليل التي خصّصناها سابقاً لإشكاليّة الأنثويّ في أصل الإسلام، فإنّ كلام كلود ليفي ستروس يمكن أن يصبح له وقع آخر إذا اعتبرنا أنّ ما حاول الإسلام الإعراض عنه هو أنوثته الأصليّة الخاصّة به.

٤ - كلام اللّيالي

تعرّض الإسلام إذن إلى امتحانه الأوّل في الحقيقة في حجر امرأة. هذا القول الذي أصبح اليوم من اللاّمفكّر فيه في نظام الخطاب الإسلاميّ، يصعب علينا أن نتصوّر أنّه في فترة من الفترات لم يكن فيه ما يصدم النّاس، بما أنّ مشهد البرهنة تناقلته وردّدته أجيال كثيرة من الرّواة في سلسلة تصل إلى آخرهم.(١) وهنا نقف ولا شكّ على عرض من أعراض الهاجس أو الهمّ الذي ذكرناه في بداية البحث، يحول دون إدراك الأصل في صيغة التّخييل. وحتّى الأبحاث التي تناولت الإسلام في العلوم الإنسانيّة، أو تناولت ما شاعت تسميته منذ مدّة بـ«العقل الإسلاميّ»، فإنّها لم تدّخر وسعاً في سدّ المنافذ إلى تخييل الأصول. فهي تدرج مشهداً من قبيل مشهد البرهنة في باب نفايات التّاريخ التي «لا تصلح إلاّ للأدب». فالعقل في هذه الأبحاث يكمن في آلة المفاهيم، وفي الأبنية التّيولوجيّة الكبرى. هنا يختبئ حسبها تبر النّظام وحقيقته الأصليّة المحض.(٢) والحال أنّ كلّ ما قيل عن الأصل وكلّ ما قدّم على أنّه حقيقة لا يعدو أن يكون أدباً يمكّن مجموعة إنسانيّة من تذكّر شيء قد ضاع، ولا يمكن القبض على واقعيّه. فأيّ مفكّر أو باحث يدّعي إمكان إدراك هذا الواقعيّ الأصليّ هو مشعوذ يساهم في الهذيان الجماعيّ بالأصل.

---

(١) ابن إسحاق، هو من أهل القرن السّابع الميلاديّ، المرجع المذكور.

(٢) [الفقرة اللاّحقة إضافة توضيحيّة من المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة].

من تحيّة الملاك إلى الامتهان

ورغم ذلك، أفليس مشهد الإيمان الأوّل أو أوّل الإيمان هذا مشهداً عظيماً من مشاهد العقل الذي لا يخفي انتماءه إلى الميتافيزيقا، والذي يمنح لنفسه قدرة على التّأثير بتقديمه لحدث متعلّق بالشّفاء، وبالتّمييز بين المسّ والقداسة، وبين العقل والجنون؟ أليس هذا الشّفاء بعداً أساسيّاً كامناً في جذر «سلم»؟ ها هو ذا المؤسّس، رجل لغة القانون، تعتوره الهلوسة ويتملّكه الذّعر، ويقصده في كلّ مرّة كائن لا يُرى فيشكّ في أنّ به مسّاً من الشّيطان! وكطفل يفتك به الألم، تأخذه امرأة في حجرها لتقدّم له الحجّة على أنّ الأمر يتعلّق بملاك، ولتخلّصه من شكّ الجنون! هذا المشهد يبيّن ولا شكّ أنّ تصوّر الأصل في الإسلام احتاج إلى جسد امرأة لكي يزيل الشّكّ في عقل الرّجل، ويساعد الملاك على إحلاله في طريق الكلمة. هكذا نفهم التّحيّة التي وجّهها الملاك إلى خديجة.

ولكن بين هذه اللّحظة التي كانت فيها المرأة وسيطة بين الرّجل والملاك-أي في وضعيّة وساطة بين وسيطين (الملاك والنّبيّ)- والزّمن الذي ستتحوّل فيه تدريجيّاً إلى خادم للشّيطان وذات «كيد عظيم» (القرآن، ١٢/ ٢٨)، بين اللّحظة التي تأكّدت فيها من حقيقة الرّؤية بنزعها الحجاب، واللّحظة التي أصبحت فيها الكائن الذي لا بدّ من حجبه لحماية أنظار المؤمنين من فتنته، بين اللّحظة التي بدت فيها صاحبة معرفة سابقة للمعرفة النّبويّة التي أتيحت للمؤسّس، واللّحظة التي أصبحت فيها «ناقصة عقل ودين» (حديث)، بين اللّحظة التي حرّرت فيها النّبيّ من الشّكّ في المسّ واللّحظة التي أصبحت فيها الكائن الباعث على الجنون، والذي لا بدّ من امتلاكه ومراقبته، ولا بدّ من برمجة خضوعه بكلّ دقّة وصرامة، وباختصار، بين تحيّة الملاك خديجة وحطّ الإسلام من شأن المرأة، ما الذي حصل؟

هذا السّؤال هو الذي يجب أن نوجّه إلى أفقه القراءة الجادّة لمصير المرأة في الإسلام، عسى أن يسعفنا الحظّ لكي ندرك ما تمّ حبكه في فترة قصيرة نسبيّاً (فهي لا تتجاوز العشرين عاماً)، وما حدّد في الوقت نفسه مصير المرأة إلى هذا اليوم، بفضل استمرار نظام من أقسى الأنظمة إزاءها. هذا الإفراط وأصله وأسبابه

المتعدّدة، وهذه الشّبكة من التّصرّفات والنّعوت المهينة التي أحيطت بالمرأة يجب أن تحلّل دون أدنى تنازل، وبمنتهى الدّقّة، لأنّ آليّات الاغتراب أكثر تعقّداً ممّا تبدو عليه.

هذا المشهد يؤكّد، فيما يبدو لنا، الفكرة القائلة بأنّ المرأة في لحظة ما كانت شاهدة على الحقيقة، بالمعنى الثّنائيّ لهذه الكلمة، أي بمعنى أنّها تشهد بما وقع، وبمعنى أنّها تقدّم الحجّة التي تثبت صدق الرّؤية. ثمّ حلّ زمن آخر أصبحت فيه المرأة تمثّل الخيانة والمكيدة والحيلة والزّيف (هذا هو معنى كلمة «الكيد» الواردة في ١٢/٢٨)، وكلّ هذا لا بدّ من إزالة قناعه ولا بدّ من تعقّبه وتتبّعه والسّيطرة عليه.

والطّريقة التي سادت إلى اليوم تتمثّل في تفسير هذا الانقلاب بالعودة إلى الملابسات الاجتماعيّة والسّياسيّة. فعدد زوجات الرّسول يفسّر مثلاً بالمقتضيات التّكتيكيّة التي جعلته يتحالف مع القبائل المجاورة ليضمن مسالمتها، رغم أنّنا إذا أمعنّا النّظر في هذه الزّيجات، وجدنا هذه الحجّة لا تنطبق على الكثير منها. كما يفسّر هذا التّعدّد أيضاً بتبعات معركة أحد، حيث فقدت المجموعة النّاشئة عدداً كبيراً من رجالها، وهو ما جعل تعدّد الزّوجات «ضروريّاً»، لأنّه حيويّ بالنّسبة إليها حسب بعض المزاعم. وباختصار فإنّ هذا النّوع من التّعليل الذي يأخذ بعين الاعتبار معطيات ذات بال لا يمكن أن يكون كافياً لقراءة التّحوّل الغريب المهمّ الطّارئ على الاقتصاد اللّيبيديّ للرّسول بعد وفاة خديجة، مع العلم أنّها كانت في السّتّين من عمرها عندما حصل المشهد (في حين كان محمّد في الأربعين)، وأنّها كانت إلى وفاتها زوجته الوحيدة. فقد انتقل الرّسول فعلاً من التّعلّق الكبير بصورة أموميّة إلى صور «أنثويّة» للمرأة، ومن علاقة زوجيّة تخضع إلى نظام الزّوجة الواحدة إلى علاقات متعدّدة لم يقمها فقط للضّرورة أو لأسباب تكتيكيّة، بل أقامها أيضاً بدافع الشّوق واللّذّة كما يوحي بذلك الحديث المشهور: «عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال حبب إلي من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة». هذا التّغيّر الذي حصل، والحقّ يقال، في سياق تأسيس مدينة جديدة، يمكن أن نتابع كلّ حلقاته من خلال اللّفيظات القرآنيّة ذات الطّبيعة

التّشريعيّة والأخلاقيّة. وقد رأينا أيضاً كيف تضرب جذور هذه النّصوص في الشّوق المتأجّج الذي يحمله محمّد-الذّات هو نفسه. ولكنّ المقاربة الزّمنيّة التي ترى في مراكمة الزّوجات وملابساتها التّاريخيّة سبباً كافياً لتفسير نظام المتعة لدى الإنسان محمّد في علاقته بالمرأة، وتفسير تدهور وضعيّتها قد أخفت طوال فترة طويلة بعداً لا يمكن أن تتناوله السّوسيولوجيا السّياسيّة.

قضيّة المتعة

الفرضيّة التي نريد أن نمتحنها تربط هذا التّحوّل بتغيّر علاقة الرّسول بلغز المتعة الأنثويّة في إطار اقتصاد المتعة الخاصّ به. وهي تنطلق من ملاحظة مفادها أنّ الموقع الخاصّ الذي يحتلّه الرّسول في السّلسلة الرّساليّة التّوحيديّة يتّسم فيما يخصّ تقبّل الحرف (القرآن)، بتشابهه مع موقع مريم العذراء (أكثر امرأة يطّرد ذكرها في القرآن)، وهو تشابه مذهل رغم أنّه لم يلفت الانتباه. فالملاك جبريل هو نفسه في الحالتين، والغزو المباغت للجسد هو نفسه، وإسلام الجسد هو نفسه، بحيث أنّ الجسد في حالة مريم قد استقبل كلمة اللّه، وفي حالة الرّسول استقبل الكلام الإلهيّ. فالعبارة التي وصف بها ابن عربيّ حبل مريم وهي بكر، وهي «كان النّفخ لجبريل والكلمة للّه»[٣] تنطبق تماماً على عمليّة نقل الحرف القرآنيّ وقد قدّمها الرّسول على أنّها مصحوبة بأوجاع شديدة. إنّها عمليّة «الحرف المقدّس» إن جازت العبارة، وهي تتأسّس على مبدإ «بكارة» أخرى، بما أنّ المفترض هو أنّ الرّسول «أمّيّ»، بحيث أنّه تلقّى الوحي وكأنّه صفحة بيضاء. هذه اللاّمعرفة بالحرف يمكن أن نعتبرها شبيهة بما لاحظه بيار لوجندر عن مريم العذراء في التّقليد المسيحيّ: «إذا قطعنا شوطاً في رصد التّفاسير التّقليديّة، فإنّنا نلاحظ أنّ مذهب النّقاوة البريئة هو في الوقت نفسه مذهب عدم المعرفة [...] فأمّ اللّه [أي المسيح] غير عارفة، وقد تغنّوا بها باعتبارها غير عارفة. هذه اللاّمعرفة التي تعني عدم معرفة الدّنس، تسمّى المتعة باللّه».[٤] كلّ شيء يفترض

(٣) [فصوص الحكم، ص ٢٨٧].

(٤) «الفلاّسيوز» [أي القضيبيّة الزّائفة] في المتعة والقانون:

=

هذه الوضعيّة في نشأة الإسلام، بما في ذلك الأمر الصّادر عن الملاك بأن «اقرأ». ففعل الأمر «اقرأ» الذي استهلّ به الوحي وسمّي القرآن به قرآناً، يتضمّن في اللّغة العربيّة مجموعة من الدّلالات التي يذكرها لسان العرب عدّة مرّات، وسأستقي منها هذا المثال: «قولهم: ما قَرأَتْ هذه الناقةُ سَلىً قَطُّ، وما قَرأَتْ جَنِيناً قطُّ. أي لم يَضْطَمّ رَحِمُها على ولد... وأَقْرَأَت الناقةُ والشاة: اسْتَقَرَّ الماءُ في رَحِمِها... و«لم تقرأ جنيناً ولا دماً»: لم تحمل علقة أي دماً ولا جنيناً...»(٥)

فتقبّل الحرف إذن نوع من الحمل الرّحميّ، والقراءة أمر له صلة ما بالانتقال من الذّكورة إلى الأنوثة. إنّ موضوع فعل القراءة هو حرف نجح كالجنين في العلوق بالرّحم، لكي يتمّ لفظه في العالم بعد انتهاء مدّة الحمل. وما قولكم في التّرابط الذي نجده في أوّل سورة بين نطفة الدّم الأولى التي هي مبتدأ الحياة (العلق) والرّحم والقلم؟ (٦) إذا كانت القراءة حملاً بجنين هو الحرف، فإنّ قبولها يفترض ولا بدّ وضعيّة يمكن وصفها بأنّها أنثويّة.

مع محمّد الإنسان أصبح للحرف جسد ولا شكّ. أصبح له جسد وفعل فعله بالجسد، ولعلّ هذا يعني أنّه بقي بداخل الجسد لكي ينبثق عبر الصّوت. ولكن كان لا بدّ أن يؤمن محمّد بوضعيّة التّقبّل هذه وبإسلام نفسه إلى الملاك وبالحلول في هذه الوضعيّة، وبعبارة أخرى، كان عليه أن يؤمن بالأنثويّ لكي يتلقّى الإلهيّ. ولهذا فإنّه في مشهد البرهنة الذي لم يكن فيه واثقاً بوضعه، التفت إلى خديجة ليسألها عمّا حصل له، مفترضاً، وكان محقّاً في ذلك، أنّها بصفتها امرأة تعرف شيئاً عن هذه الوضعيّة. فأجابت خديجة بجسدها قائلة إنّ ما هو فيه علاقة من نوع آخر. هذه هي خلفيّة مشهد البرهنة الذي هو في الأساس إثبات لوضعيّة

= Pierre Legendre, « La Phalla-cieuse », La Jouissance et la Loi, Paris, UGE, 10/18, 1976, P9-31.

(٥) اللّسان (ق ر أ). وهذا مثال واحد من أمثلة كثيرة على التّناظر بين القراءة والحمل.

(٦) انظر بخصوص فعل «قرأ» التّحاليل التي اقترحناها في ليلة الفلق، المرجع المذكور، ص ٨٣-٩٢. ولكنّنا لم نقدّم في هذا البحث الفرضيّة المتعلّقة بالمتعة الأنثويّة.

محمّد من حيث أنّه يواجه بصفة مباشرة لغز المتعة الأنثويّة في علاقتها مع الآخر.

وهكذا يفضي بنا الأمر إلى مقاربة ما يسمّيه التّحليل النّفسيّ منذ جاك لاكان بـ«المتعة الأخرى» أو «المتعة الإضافيّة»[٧]، تمييزاً له عن المتعة القضيبيّة التي يشترك فيها الرّجل مع المرأة، بما أنّ ما نطلق عليه اسم «القضيب» هو وظيفة تنعت بالرّمزيّة، ويتهيكل حولها شوق الرّجل والمرأة عبر مقولتي الوجود والملكيّة - الذي له القضيب ليس قضيباً، والذي هو قضيب ليس له القضيب - بحيث أنّ هذه الوظيفة هي وظيفة النّقص لدى الطّرفين. في هذا اللاّتناظر الجذريّ المنجزّ عن هذه الوظيفة، للرّجل والمرأة نصيبهما من المتعة القضيبيّة وعلى نحو مختلف، ولكنّ المرأة تعيش تجربة متعة تسمّى «أخرى»، هي متعة لا يمكن تحديد محلّ لها ولا يمكن معرفتها. وهذا ما أدّى بفرويد إلى الحديث عن «القارّة السّوداء» بخصوص المرأة، وإلى طرح السّؤال: «ماذا تريد المرأة؟»، بما أنّ لغز هذه المتعة بقي بلا حلّ.

ففي المتعة لا يتعلّق الأمر باعتراف الغير كما هو الشّأن في الشّوق، بل بما يتّصل بالجسد الخاصّ باعتباره تجربة فريدة من نوعها، تجربة يستحيل اقتسامها وتتّسم بالإفراط دائماً وأبداً. ولنذكّر بأنّ هيجل هو الذي أتى بمفهوم المتعة انطلاقاً من التّناقض بين متعة السّيّد ومتعة العبد. يقول في «المقدّمات الفلسفيّة»: «عندما أقول إنّ أمراً ما يعجبني أيضاً، أو عندما أحتكم إلى متعتي، فإنّني لا أعدو أن أعبّر عن أمر مفاده أنّ لهذا الشّيء قيمة بالنّسبة إليّ. وعلى هذا النّحو، فإنّني ألغي العلاقة الممكنة مع الآخرين، وهي علاقة تنبني على الفهم»[٨] فالمتعة لا

(٧) لا شكّ أنّ ندوته «المزيد» *Encore, Livre XX*, Seuil, 1975 هي التي تتعرّض إلى هذه المسألة بصفة خاصّة، ولكنّ قضيّة المتعة أصبحت فيما بعد محوريّة في أعماله، كما يبيّن ذلك نسطور براونستاين في كتابه عن المتعة:
Nestor Braunstein, *La Jouissance*, Point Hors Ligne, 1992.

(٨) G. W. F. Hegel, *Philosophie propédeutique* (1810), Paris, Gonthier - Médiation, p36-39.

تحتمل الفهم إذن، ولذلك فإنّ لمصيرها الأثر البالغ في الرّوابط الاجتماعيّة. والمتعة لا يمكن أيضاً أن نخلط بينها وبين اللّذّة، لأنّ اللّذّة ونقيضها الانزعاج يعودان إلى نظام تعديل يفرض على الجسد حدوداً ويحصل على التّعديل الذّاتيّ بالتّفريغ المرتبط باللّذّة. وليس هذا شأن المتعة، فهي دائماً وأبداً إفراط و«تلف» حسب عبارة جورج باطاي، وهي غير مفيدة لحياة الأجساد. فالمتعة فعلاً هي من أجل لاشيء. ولكنّ بهذا اللاّشيء تحصل الهزّات الأكثر خطورة، وبهذا اللاّشيء يقيم القانون محرّماته وتنهار السّيادة. دون «تنازل» المتعة لصالح الشّوق حسب عبارة جاك لاكان طريق طويل جدّاً.

وإذا كان بوسع المرأة أن تدرك متعة وعلاقة لا يمكن للرّجل أن يدركها إلاّ بِشارات النّبوّة ومقامات القداسة والاصطفاء الإلهيّ، فما يكون وجود المرأة إذن؟ إذا كان لا بدّ للرّجل من عمليّة لفظيّة أو روحيّة، ولا بدّ له من ملائكة وشياطين، إذا كان لا بدّ له باختصار من «البهرج الرّوحيّ» fatum spirituel الذي سمّاه نيتشه «حماقتنا» ناسباً إيّاه إلى الرّجال، إذا كان لا بدّ له من هذا لكي يصل إلى ما تستمتع به المرأة لمجرّد أنّها امرأة، فإنّنا يمكن أن نقدّر مدى أهمّيّة هذا المعطى ومدى خطورة انعكاساته على النّظام التّيولوجيّ والتّنظيم القضيبيّ الذي يسنده. إنّها نتائج تتعلّق بالحقيقة والسّيادة والاختلاف بين الرّجال والنّساء والانتصاب باعتباره نموذج القوّة والمتعة.

وبعض هذه النّتائج ينبئ بها البرهنة نفسها:

● قدّمت المرأة في هذا المشهد على أنّها قوّة (سلبيّة) يمكن أن تمتحن مصدر الكلام ويمكن أن تميّز صادقه من كاذبه. فالكلام الصّادق يوجد مصدره خارج الإنسان، والكاذب يتأتّى من الدّاخل إذ يسكنه الشّيطان ويباعد بينه وبين صاحبه. وتبعاً لذلك، يبدو أنّ المرأة تتمتّع بقدرة على الفصل بين العقل واللاّعقل، أو بقدرة على التّشخيص كما نقول اليوم.

● توجد المرأة في الفجوة الفاصلة بين الرّجل والملاك، بما أنّها تضطلع بوظيفة الوساطة بين الوسائط، وكأنّها لا تشغل فرجة أو منطقة محدّدة، بل نقطة التقاء بين الأطراف.

● إنّها تملك معرفة نابعة من الجسد، وهي معرفة لا تخضع إلى نظام اللّغة. بل إنّ جسدها هو الذي يكشف تخفّي أصل الكلام، بما أنّ جبريل الملاك، ملاك الكلام، يهرب بمجرّد أن تزيل خديجة حجابها حسب قصّة المشهد.

● إذا كانت المرأة بين الملاك والرّجل، وإذا كانت تعرف الحدود الفاصلة بين العقل واللاّعقل، وإذا كان علمها لا يحصل بالوسائل المعهودة، فذلك يعود إلى أنّ هويّتها تتجاوز الهويّات دائماً وأبداً.

وكلّ واحدة من هذه النّتائج في حدّ ذاتها تمثّل خطراً على التّنظيم التّيولوجيّ وتهديداً لسيادته.

ونصل الآن إلى الفرضيّة التي يفضي إليها هذا التّحليل، وهي أنّ الإسلام في أوّله، ومن خلال وضعيّة مؤسّسه وهو يتلقّى الوحي، واجه لغز المتعة الأخرى بشدّة بالغة، والنّتيجة هي أنّه، بعد انقضاء فترة الرّوعة والاضطراب في تجربته الأولى، اضطرّ إلى إنفاق كمّيّة هامّة من التّعاليم من أجل الحدّ منها وفكّها ثمّ إنكارها، ليبني تدريجيّاً سيادة النّظام القضيبيّ من النّاحيتين القانونيّة والأخلاقيّة، وهو نظام متناسب مع تكوين الدّولة. أي أنّه باختصار أراد أن يقيم صرح هذه الجبهة التي توجد داخل الإسلام وتجعل من الإسلام سدّاً منيعاً ضدّ الأنثويّ، وعلى قدر فداحة التّعرّض إلى هوة الأنثويّ ومركزيّتها في قصّة المؤسّس الأصليّة تكون مناعة هذا السّدّ، ومتانته.

إنّ الأديان لم تدم ولم تكتسب قوّة إلاّ لأنّ كلّ واحد منها قد رسّخ العقيدة في منطقة من مناطق الهوّة، الهوّة التي خاض كلّ دين تجربتها المرعبة من خلال مؤسّسه. ولذلك فإنّ هذه الأديان تبادر في فترة ثانية إلى كبت هذه التّجربة وإلى سدّ ثغرة الهوّة التي فغرت فاها في لحظة من اللّحظات. ولم يكن شأن مؤسّس الإسلام مختلفاً، فمسألة المتعة الأنثويّة التي بدأت مسيرتها داخل التّوحيد منذ هاجر، لم يقترب منها الرّسول إلاّ لكي يحجبها ويشطب كتابتها الأصليّة التي يمكن أن نقرأها مع ذلك في مشهد البرهنة. فمن الحريّ بنا إذن أن نقرأ هذا الشّطب انطلاقاً من الوضعيّة الخاصّة بالمؤسّس وبتجربته التي ارتبط فيها لغز المتعة

الأنثويّة بمصير العرب من خلال جدّتهم الأمّ، بدل اختزال القضيّة في سلوك الرّسول الجنسيّ وفي زوجاته وفي السّوسيولوجيا السّياسيّة لعلاقات المصاهرة عنده، فكلّ هذا يدخل في باب حجب الهوّة والشّطب.

بين تحيّة الملاك وفقد الاعتبار القيميّ والقانونيّ للمرأة، هناك آليّات شطب للمتعة الأنثويّة يجب أن نتتبّعها، وهذه الآليّات تساوقت قوّتها مع استتباب الحكم التّيولوجيّ للإسلام. فلنتأمّل هذه الآليّات بإيجاز، وهي آليّات تتعلّق بالأبعاد الثّلاثة التي استخرجناها من المشهد، أي الحقيقة والجسد والمتعة الأخرى.

الشّطب

أصبحت المرأة كذوباً خؤوناً. ثمّ إنّها نظراً إلى ما تتمتّع به من قدرة على اختبار الحقيقة ومن معرفة بالحدود، باعتبارها قادرة على الخلط بين الصّواب والخطإ، وبين العقل واللاّعقل، وقادرة على قلب كلّ ضدّ إلى ضدّه. إنّها تصيّر الواقع خيالاً، وتصيّر الخيال واقعاً، وتحطّم الحدود الرّمزيّة، وتسخر من الرّموز، وتبطل مفعول الطّقوس. وهي بوجودها بين الملاك والرّجل تطمس الاختلافات، وتتمتّع بقدرة على تحويل الهويّات المرئيّة وغير المرئيّة. فإليها تُنسب خاصّيّة تجريد الموجودات من خصائصها.

وبما أنّ جسد المرأة يتمتّع بمعرفة تبدو سابقة لمعرفة الرّسول وبقدرة على تغييب الكلام (كما هو شأن الملاك في المشهد)، فقد كان لا بدّ من شطبه في كلّ تجلّياته مهما كانت. الشّطب هو هذا الحاجز الذي يوضع على جسدها فيجعله بعيداً، ويجعله مظلماً في المدينة وفي العلاقات الاجتماعيّة بل وفي الحياة الخاصّة أحياناً، والغاية منه هو وضع حدّ للتّحدّي التي تواجه به التّنظيم الدّالّ للعالم القضيبيّ. فلجسد المرأة قدرة على اللاّمسؤوليّة والسّرقة وانتزاع الكلام، ولقد تأكّدت التّعمية عليه بمفهوم العورة (السّوأة التي «تعور العين» والفحش)، وقد اكتسح كامل جسدها تقريباً.

ولكنّ الموقع الذي مارس فيه الشّطب كامل مهمّته وفي أبدع صورة هو بطبيعة الحال المتعة الأخرى للمرأة. وأهمّ آليّة من آليّات الشّطب الإنكار الذي يتضاعف

بالتّكذيب، فيؤجّج التّكذيب رغبة الرّجل في السّيطرة التي تؤول إلى الفشل، وإذ تفشل السّيطرة تؤول إلى العنف. فالمرأة فيما يبدو، وكما رأينا، لها علاقة جسديّة مع المتعة الأخرى لا تدخل في نطاق اقتصاد المتعة الجنسيّة. وموضوع الإنكار هو هذه المتعة الأخرى، والهدف منه هو اختزال كامل متعة المرأة في المتعة الجنسيّة القضيبيّة الخاضعة لنموذج الجنسانيّة الذّكوريّة. وبما أنّ هذا النّموذج لا يكفي لقول الكلمة الفصل عن متعة المرأة، وبما أنّ الإنكار لا يمكن أن ينجح في إلغاء تجربة المتعة الأخرى، فإنّ عدم كفاية نموذج الجنسانيّة القضيبيّة الذّكوريّة يترك الرّجل أمام فائض من المتعة الأنثويّة اللامتناهية التي تثير جنونه. هذا الفائض يصبح في نظره علامة على عدم الارتواء المتأصّل في المرأة. فـ«المزيد» الذي يعني التّكملة، ويرد عنواناً لندوة جاك لاكان، له مرادف في الفهم القضيبيّ لطلب المرأة الذي لا يتوقّف وقابليّتها التي لا حدّ لها لاستقبال الرّجال: إنّها إذن تريد المزيد! وهكذا فإنّ إنكار المتعة الأخرى، وهو إنكار يمكن أن نعتبره شطباً، لا يعدو أن يؤجّج وحشة الرّجل بدل تسكينها. بل الأدهى من ذلك أنّ موضوع إنكاره يعود إليه مشوّهاً حتّى ليكاد يبدو له شيئاً فظيعاً.

الشّعور بالوحشة تجاه ما يبدو أنّه «هاوية المرأة» سيضطرّ التّنظيم الذّكوريّ إلى تشديد الرّقابة عليها، والسّيطرة على متعتها بوسائل واقعيّة وخياليّة. ومن هنا الحبس، وتشديد الحبس، والأقفال الواقعيّة والصّناديق من الآيات. ولكن كلّما كانت وطأة الإكراه أشدّ، أصبحت المتعة تريد المستحيل وتُعنت نفسها في البحث عن الثّغرة. ولا بدّ أن توجد هذه الثّغرة لأنّه لا يوجد تنظيم إلاّ وفي موضع ما من بنائه ثغرة من الثّغرات. وتبعاً لذلك أصبحت متعة المرأة بالنّسبة إلى الرّجل الذي يروم السّيطرة عليها متعة بالثّغرة التي تعتري هذه السّيطرة، أو متعة بالثّغرة التي تعتري الرّجل، أو متعة بالرّجل الخائب في بعض الحالات.

حول الحفاظ على البكارة وأخذها تتمحور أهمّ مسائل هذه العلاقة بالمتعة الأنثويّة. وكما أسلفنا، توقّف فرويد عند «تابو البكارة» مفسّراً إيّاه أوّلاً بقلق الخصاء الذي يشعر به الرّجل إزاء فرج المرأة من جهة، وثانياً في رغبة الرّجال في وسم النّساء جنسيّاً لإحكام السّيطرة عليهنّ في المجتمعات التي يجب أن تحافظ

فيهنّ النّساء على بكارتهنّ إلى الزّواج.[٩] ويمكن أن نضيف إلى هذا التّحليل تأويلاً يرى في العادة الصّارمة القاضية بالحفاظ على غشاء البكارة للزّوج محاولة للمراقبة المسبقة للمتعة الأخرى عبر هوام المتعة المطلقة. يظنّ الرّجل أنّه بعمليّة إزالة الحجاب الوحيدة سيدرك المرأة بصفة نهائيّة، وكأنّه بغوصه في العمق الذي لم يوطأ قطّ، وبإزالته للرّقعة النّقيّة، ينجح في «استهلاكها» كلّها دون أن يبقى منها شيء. إنّه بامتلاكه هذا الفقدان الوحيد يريد أن يكون الأوحد. وعندما يتمّ له الظّفر الأوّل والأخير بهذه الرّقعة، فإنّه يحاول إلغاء إمكانيّة كلّ بصمة أخرى. ولكنّه إذ يصبح سيّد هذا الفقدان، لا يعدو أن يكون قد حرّر المرأة من المحافظة على البكارة جاعلاً إيّاها متاحة للآخرين. إنّه يكشف الحجاب على نحو يفقده كلّ سيطرة على الموضوع الذي يريد الاحتفاظ به بصفة مطلقة. فالأمر الوحيد يضيع إذن في المرّة الأولى. هذا الفقدان، كما سيأتي بيانه هو نقطة السّقوط في العنف وفي الهيجان النّاجم عن الهوامّ الذّكوريّ، هوامّ القدرة المطلقة الذي يردّ على المتعة الأخرى بإنتاج خيال متعة الآخر التي لا حدود لها.[١٠]

إذا كان الشّطب يهدف إلى إقامة السّلطة الذّكوريّة على المتعة الأخرى للمرأة، فلأنّ هذه المتعة تتعلّق بسيادة يبدو أنّها تفلت من الرّجل بقدر ما يحاول تقييدها والتّأكّد من السّيطرة عليها. ومن المهمّ التّنبيه إلى أنّ النّظام التّيولوجيّ لم يكتف بترسيخ آليّات الشّطب في الواقع العمليّ فحسب، بل صنع منها نظريّة توجد في صميم نظام القوانين، ويمثّل الحجاب عنصرها المركزيّ إلى جانب تنظيم آخر مكوّن من الشّكّ والرّقابة والحبس والامتهان وكلّ ما أحاط المرأة بدائرة كثيفة من الاسترابة الأخلاقيّة المغرقة في الجنسانيّة.

إلاّ أنّ محاولات رفع الشّطب وُجدت داخل الإسلام نفسه. ومنها ما اكتسى

---

(٩) «تابو البكارة»:

S. Freud, « Le Tabou de la virginité », op. cit.

(١٠) نذكّر بأنّ الآخر محدود في تفكير لاكان، ولا يمكن الاتّحاد به إلاّ في حالات الذّهان. [إضافة من المؤلّف].

طابعاً شعريّاً كما في فترة الحبّ العذريّ وقد تمّت فيه أمثلة للمرأة هي في الوقت نفسه تجريد لها من الجنسانيّة، ومنها ما اكتسى بعداً باطنيّاً ورمزيّاً، وهذه المحاولة التي امتدّت زمنيّاً أكثر من الأولى تعود إلى التّجربة الصّوفيّة التي جعلت الكثير من المتصوّفة يتعرّفون على أنفسهم من خلال وضعيّة «امرأة اللّه»، ومن هؤلاء البسطاميّ وابن عربيّ.(١١)

وسنتوقّف الآن عند لحظة أخرى مألوفة وشعبيّة، لحظة تجسّدت في قصّة ألف ليلة وليلة.

الكلام والمتعة والموت

فرضيّتنا في هذا الصّدد مزدوجة:

- يمكن أن تقرأ ألف ليلة وليلة من أوّلها إلى آخرها على أنّها دراما شطب المتعة الأخرى للمرأة، ومحاولة رفع لهذا الشّطب.

- مشهد هذه القصّة الافتتاحيّ، وهو في الوقت نفسه المشهد الأساسيّ الذي يذكر من ليلة إلى أخرى، يستأنف بطريقة أخرى مشهد البرهنة: في كلتا الحالتين يتعلّق الأمر برجل وامرأة يواجهان مسألة المتعة الأخرى واختلال العقل المرتبط بهذه المتعة.

انطلاقاً من هاتين الفرضيّتين، يمكن أن نقارب الوضعيّة الأولى التي تستهلّ بها ألف ليلة وليلة باعتبار أنّها تتعلّق بامرأة يتمّ إنكار متعتها الأخرى، أي أنّه بعبارة أخرى تصبح المرأة الكاذبة الخائنة النّهمة التي لا ترتوي، ذات الجنسانيّة الفوضويّة التي تذهب بعقل الرّجل. وسؤالنا الآن هو عن فحوى عمليّة رفع الشّطب وعن أوجه شبهه بمشهد البرهنة.

كان يا ما كان امرأة أصابت رجلاً بالجنون وامرأة أخرى أرجعت إليه عقله.

---

(١١) انظر عبد الوهّاب المؤدّب: «الفيض والمتعة»:
Abdelwahab Meddeb, « Epiphanie et jouissance », *Cahiers Intersignes*, n° 6-7, 1992.

إذا لخّصنا ألف ليلة وليلة في هذا اللّفيظ، أمكن لنا أن نقول إنّها قصّة استرداد يتمّ على أرضيّتين: القصّة باعتبارها علاجاً، والقصّة التي تسرد قصّة العلاج بالقصّة. هذه الأرضيّة المزدوجة تنفتح على دراما رجل أصيب بالجنون لخيانة زوجته، وعلى وجه الدّقّة بعد أن رأى زوجته تسلم نفسها إلى رجل آخر في مشهد عربدة. وتبعاً لذلك فإنّ ما فكّته امرأة بعضوها الجنسيّ نظمته امرأة أخرى بالكلام. هذا هو مسار هذه القصّة التي تمثّل رواية أخرى لما بين المرأتين: بين المتعة الجنسيّة للمرأة التي تتسبّب في انفلات جنسانيّة الرّجل من عقالها، بحيث تصبح قاتلة، والبطولة الكلاميّة التي تمثّلها المرأة الثّانية. فهي تنقلنا من الانهيار إلى الصّراع، وهي في الوقت نفسه دراميّة وملحميّة. فقد جسّدت شهرزاد إذن صورة ملحمة الكلام الذي ينادي العقل ليخرجه من ليل حالك أغرقته فيه المتعة المدمّرة.

ولكنّ هذه الوضعيّة لم تكن بهذا التّأجّج ولم تصل إلى الذّروة إلاّ لأنّ الرّجل الذي أصيب بالجنون ملك أبيض وزوجته الملكة مكّنت من نفسها عبداً أسود. فالأمر لا يتعلّق فحسب بالفوضى المنجرّة عن الخيانة، بل بمنتهى اختلال متعة السّيّد بالنّسبة إلى العبد. ألا تظهر لنا القصّة التّقديميّة لـ«ألف ليلة وليلة» وبلغة موغلة في الصّراحة المولاة وقد اعتلاها العبد، والمولى وقد أهين، وتملّكته الغرائز الجنسيّة القاتلة، والحال أنّه المسؤول عن القانون؟ فألف ليلة وليلة تمثّل فعلاً قصّة تمرّد المتعة الأنثويّة التي تجرح الرّجل باعتباره سيّداً، عندما لا تتورّع السّيّدة عن اللّجوء إلى العبد من أجل متعتها الخاصّة، وعندما تحلّ الجنون في قلب السّيادة.

ولكن ما الدّاعي إلى جعل السّيادة في مواجهة مع جنسانيّة امرأة تخرّبها لكي توفّر لها فيما بعد حظوظ إنقاذها من قبل المرأة الأخرى؟ لم هذا الإصرار على جعل المتعة المواجهة للكلمة تسقط في أحضان الحبّ؟ ذلك أنّ «ألف ليلة وليلة» هي فخّ للحبّ، حبّ المرأة الأخرى، في حين أنّ امرأة الآخر (الملكة) هي التي أطلقت الحقد القاتل، شريطة أن لا نردّ هذا الحبّ إلى مجرّد شعور، أو إلى اعتقاد ساذج بأنّه يكفي أن نقصّ قصّة أو أن نتكلّم حتّى ينتصر الحبّ على الموت، ويُسدل حجاب العقل على هاوية المتعة الفاغرة فاها. الكلام وحده لا

يمكن أن يأتي على أيّ جنون. يجب على الكلام أن يكون قائم الذّات، ولكي يكون قائم الذّات، لا بدّ من مقام أو تدبير ما، وإلاّ فإنّه ينفلت من كلّ مكان ويكون هباء منثوراً. وإجمالاً علينا أن نعرف ما هو الشّيء المبتدع الذي جعل كلام امرأة قادراً على تأجيل الموت. ما هي إذن آلة الحبّ التي حاولت في «ألف ليلة وليلة» أن تأتي على جنون المتعة؟

لا بدّ أن نحتكم هنا إلى عبقريّة القصّة نفسها. ولم هذا التّأكيد؟ لوجود تقليد طويل راسخ من الشّروح التي تنفي عن هذا الكتاب القدرة على فهم القضايا التي لا قاع لها، وترى فيه عملاً ترفيهيّاً، أو مجموعة من الأقاصيص التي استسلم فيها الشّرق إلى أحلامه الشّاردة وشبقه اللّذيذ. وينطبق هذا خاصّة على القصّة التي تعدّ «مقدّمة» للكتاب، والتي أشرنا إلى موضوعها الأساسيّ، فهي كثيراً ما تعدّ «تعلّة» للقصّ أو أسلوباً من الأساليب التي يعتمدها القصّاص لبدء الحكاية.

إلاّ أنّ هذا التّقليد الطّويل من الحكائيّة الاستشراقيّة قد توقّف منذ بضع سنوات نتيجة ظهور تحاليل أقرّت العزم على قراءة قصّة العرب الكبرى ومساءلتها في أمور أساسيّة. وسنكتفي بذكر ثلاث منها نعتبرها ذات دلالة خاصّة. أوّلها «ألف ليلة وثلاث ليال» لعبد الكبير الخطّيبي[(١٢)]، وهو يمثّل منعرجاً في هذا الصّدد. وهذ التّحليل عبارة عن قراءة أدبيّة تعقد الصّلة بين القصّ والشّوق والموت بالكثير من الدّقّة. فالتّأويل الذي يقدّمه الخطّيبي يتمحور حول ما استخرجه منذ البداية على أنّه مبدأ تعاقب اللّيالي، وهو يخضع إلى ضغط ليس بعده ضغط يعبّر عنه اللّفظ التّالي: «احكي حكاية وإلاّ قتلتك». فبخطوة واحدة، قطع هذا التّحليل شوطاً بعيداً لينأى بنصّ ألف ليلة وليلة عن فترة طويلة من التّفاسير المائعة، ويبيّن أهمّيّة الرّهانات التي تدور فيه حول الكلام والموت. وإذا أردنا أن نواصل على هذا الخطّ، يمكن أن نضيف إنّ إشكاليّة الشّوق لا تسمح وحدها بتفسير الجنون والعنف الأقصى، بل لا بدّ لذلك من إبراز بعد المتعة، فهو أبعد غوراً، وعمقه لامتناه. وبعبارة أخرى، سيكون ثالوثنا: الكلام والموت والمتعة.

(١٢) Abdelkébir Khatibi, *De la mille et troisième nuit*, Paris, éd. Mazarine, 1979.

وقد حلّل جيلبر قرانقيّوم Gilbert Grandguillaume ألف ليلة وليلة معتمداً مقاربة أنثروبولوجيّة منفتحة على التّحليل النّفسيّ، ونظر في الحكاية التّقديميّة منطلقاً من مسألة الغيرة بوجهيها: فالوجه الأوّل يتعلّق بالتّنافس الأبويّ الأوديبيّ، والوجه الثّاني يتعلّق بالتّنافس الأخويّ المتأجّج بين الشّخصيّة المركزيّة وهو شهريار وأخيه.(١٣) هذه القراءة تتناول ولا شكّ عن قرب دراما الغيريّة والجنسانيّة بالنّسبة إلى الذّات الذّكوريّة التي تمثّل الرّهان الأساسيّ في القصّة. والتّوضيحات الهامّة التي يسلّطها هذا المقال على اللّيالي تسمح لنا مرّة أخرى بإدراك أهمّيّة هذا الكتاب فيما يتعلّق ببناء الثّقافة لمكان خياليّ ميتابسيكولوجيّ. ولكنّ القراءة الأوديبيّة، رغم كونها مفيدة، تتّضح حدودها عندما يتعلّق الأمر بالتّركيبة الأصليّة التي تتّسم بها مقدّمة الكتاب، فهي تمشهد حسب نظرنا، صورة الأب العتيق للرّهط البدائيّ. ثمّ إنّ مسألة المتعة نفسها تطرح أوّلاً على هذا المستوى، أي في مستهلّ القصّة.

والنّصّ الثّالث هو لجمال الدّين بن الشّيخ: «ألف ليلة وليلة أو الكلام الأسير»(١٤)، وتكمن أهمّيّته خاصّة في الأسئلة التي يطرحها حول هذه الحكاية «المقدّمة»، دون أن يسعى إلى الإجابة عنها أحياناً. وقد رأيت أن أسوق منها الفقرات الموالية: «لماذا احتاجت مجموعة من اللّيالي إلى هذه القصّة الخياليّة لكي تلتئم، ولماذا احتاجت إلى القصّة التي تمّ اختيارها بالذّات؟ [...] الملكات

---

(١٣) «الغيرة والحسد في ألف ليلة وليلة»

Gilbert Grandguillaume, « Jalousie et envie dans Les Mille et une nuit », *Che vuoi*, n°6, 1997, p53-67.

وهذا المقال يمثّل في الواقع حصيلة تفكير ساهم فيه عدّة باحثين منهم: جيلبر قرانقيوم وفرنسوا فيلاّ François Villa «ألف ليلة وليلة: الكلام الذي تحرّره الحكاية»:

« Les Mille et une nuits : la parole délivrée par le conte », *Psychanalystes*, n°33, 1989.

وجاكلين غي هاينمان في «اللّيالي تحدّث النّاس عن قدرهم»، Jacqueline Guy-Heineman

« Les Nuits parlent aux hommes de leur destin », *Corps Ecrit*, n°31, 1989.

(١٤) Jamel Eddine Bencheikh, *Les Mille et Une Nuits, ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard, 1988, p25-27.

الآثمات ليس لهنّ اسم. لا يرد أيّ شيء يفسّر لنا ما الذي جعل الملكات يمكّنّ عبيدهنّ من أنفسهنّ في ألعاب منظّمة لا يمكن أن تخفى عن الأعين [...] معنى ذلك، ومرّة أخرى، أنّه لا شيء يبيّن ما الذي يجعل ملكة تمكّن عبدها من نفسها [...] كلّ هذا ولا شكّ مدعاة إلى التّعجّب: فمقدّمة ألف ليلة وليلة تختم بطريقة فجّة دراما يبدو أن لا أحد يهتمّ بها، والقاصّة [شهرزاد] المكلّفة طلب العفو من الملك المهان تسارع إلى قصّ حكايات لا يمكن لها منطقياً إلاّ أن تؤكّد شعوره نحو النّساء [...] لا توجد رؤية حالمة وتبسيطيّة للشّوق في ألف ليلة وليلة. فالحكاية فيها ليست في خدمة الحبّ.»

هذا صحيح: الحكاية ليست في خدمة الحبّ، بل العكس هو الصّحيح. ولكن قبل أن نصل إلى هذه النّقطة وأن نرى كيف يكون هذا الأمر ممكناً، لنعد إلى سؤال جمال الدّين بن الشّيخ: «ما الذي يجعل ملكة تمكّن عبدها من نفسها؟» لماذا اختارت ألف ليلة وليلة أن تقدّم هذا السّيناريو بداية وسبباً للقصّة؟

لنعد إلى المشهد: ملك يسافر لزيارة أخيه، وينسى الهديّة التي أراد حملها إليه (النّسيان دائماً وأبداً منطلق لاكتشاف أو لوجهة نظر جديدة...)، فيعود أدراجه إلى قصره، وهناك يجد «زوجته راقدة في فراشه معانقة عبداً أسود من العبيد»(١٥)، فالجواب عن هذا السّؤال بديهيّ إلى حدّ ما: أراد هذا الكتاب أن يبتدئ بهزيمة السّيّد، وأن يكون سبب هذه الهزيمة مشهد المتعة الجنسيّة للمرأة مع أرذل خدمه، أي مع من يفترض أنّه محروم من المتعة مقارنة بالمولى. ففي بدء الحكاية لم يكن ثمّة سيّد ممتلك للمتعة. وهكذا فإنّ مقارنة هذه القصّة بقصّة التّكوين تفرض نفسها، وإن كنّا نجد في ألف ليلة وليلة انقلاباً للأدوار: فالعبد هنا لا يحلّ محلّ السّيّدة، بل يحلّ محلّ السّيّد، والرّهان لا يتمثّل في هبة الطّفل، بل هو رهان الخياليّ والنّصّ. لكي يوجد انفتاح للخياليّ، لا بدّ من انسحاب للمتعة

---

(١٥) *Les Mille et Une Nuits*, trad. Jamel Edddine Bencheikh et André Miquel, Paris, Gallimard, 1988, p35.

[اعتمدنا طبعة موقع الورّاق، وبينها وبين النّسخة الفرنسيّة اختلاف].

الكاملة لمن يفترض أنّه يملك السّيادة. كان ما لم يكن، أي المتعة المطلقة. لا يبتدئ إمكان ألف ليلة مع ليلة أخرى، أي إمكان الدّيمومة اللاّمحدّدة وإمكان زمن القصّة بوجود هبة للخياليّ، بل يبتدئ عندما يمشهد الخياليّ المتعة المطلقة باعتبارها مستحيلة. لكي تكون الحياة، لا بدّ من أن يعمل الخيال لكي يقول إمكان المستحيل. يوجد إذن خياليّ يهب المستحيل. وإذا عدنا إلى عبارة «كان ما لم يكن»، أمكن لنا أن نقول الآن إنّ «كان يا ما كان» يجب أن تكون خياليّة بالضّرورة لكي يمكن عبرها تقرير واقعيّ الانسحاب (ما لم يكن). ويمكن أن نقترح تسمية هذا الخياليّ بـ«الخياليّ الضّروريّ»، لتمييزه عن خياليّ محتوى السّرد. فالخياليّ الضّروريّ هو إذن النّصّ إذ يكون خارج كلّ موضوع، أي عندما يكون حبكة ونسيجاً وتشابكاً للدّوالّ. أن يترك انسحاب جزء من متعة السّيّد فراغاً يحلّ فيه الخياليّ الضّروريّ ليكون ذكراً للانسحاب الذي جعله ممكناً، فذلك يعني أنّنا إزاء رواية أخرى لقصّة الأب باعتباره هبة للمستحيل. وفي نصّ ألف ليلة وليلة أيضاً ينطلق نصّ الخيال الضّروريّ من موقع أنثويّ. فنجد مرّة أخرى البنية الأصليّة التي رأيناها في السّابق، أي بنية الأنثويّ المنقسم بين امرأتين: امرأة الآخر (الملكة) والمرأة الأخرى (شهرزاد).

ولكن يمكن أن يقول معترض إنّه يوجد في هذه القصّة مابين غير أنثويّ، هو «ما بين الرّجلين»، بما أنّ الملكة باعتبارها موضوع متعة توجد بين العبد وسيّده. وهذا صحيح، فهذا «المابين» هو الذي يتسلسل انطلاقاً منه سرد الحكاية، ولكنّه لا يولّد سوى صراع عنيف، وهذا الصّراع لا يفضي إلاّ إلى تحييد العبد النّافي للسّيادة، أو إلى انهيار القدرة المطلقة للسّيّد. أفلم ينقلب العبد على الشّيء الجنسيّ للسّيّد حتّى يستمتع به؟ ونحن نعرف جدليّة العلاقات بين هذين الرّجلين كما وصفها هيجل. إنّها علاقات صراع تتنزّل في فضاء المعركة الحربيّة، بينما تتنزّل علاقات ما بين المرأتين في فضاء القصّ، وتتحدّد بالمباعدة الأصليّة التي يصنعها الكلام، باعتبار أنّ «مابين المرأتين» يمثّل شرطاً لهبة المستحيل كما بيّنّا سابقاً.

هنا أيضاً يبدو أنّ القصّة تمتلك معرفة عن الزّمنيّة النّفسيّة وعن منطق الصّدمة

والتّنظيم النّرجسيّ والعلاقات العاطفيّة بالغير في حالاته المختلفة. ليس الملك الذي رأى مشهد الخيانة للمرّة الأولى هو الذي سيصاب بالجنون ويعزم على أن «يأخذ بنتاً بكراً يزيل بكارتها ويقتلها من ليلتها». كان لا بدّ من حلقة أخرى هي التي سيأتي بها السّرد بعد ذلك. فبعد صدمة المشهد الجنسيّ، قتل الملك الملكة وعشيقها، ثمّ غادر قصره في حالة من الشّرود السّوداويّ ليزور أخاه الذي كان أيضاً ملكاً لبلاد مجاورة. فيكتشف أنّ زوجة أخيه تجامع عبدها مثل زوجته، في مجالس جماعيّة يجامع فيها العبيد الجواري. فسرّي عنه لأنّه ليس الوحيد الذي لقي هذا المصير، وانقشعت عنه السّوداء. إلاّ أنّ الملك الثّاني المسمّى شهريار هو الذي ستتملّكه الدّوافع بعد بوح أخيه، وبعد أن رأى امرأته رؤية العين وهي تعربد مع العبد الأسود. فكأنّ ما سيحصل للملك الذي أصابه الجنون استبقه إليه أخوه إذ روى له ما رآه قبله. هذا الاستباق وهذا السّرد الآتي من الغير الذي رأى بدلاً عن أنا (الذّات) هو البصمة الدّالّة على الطّابع المرآتيّ للدّراما العاطفيّة. وهذا ما انتبه إلى أهمّيّته بيار فديدا في نصّ قصير ومكثّف يتحدّث عن لقاء أوّل بمريض، فهو يقول: «ألا يعني الحديث عن الغيرة دائماً أنّ المنافس هو الذي يوضع على لسانه السّرد، وأنّ هذا المنافس هو القرين الخياليّ المضطهِد؟»(١٦) هناك شخص آخر انتزع من الذّات قصّتها كما انتزع منه المنافس زوجته. وما يضطهد هذه الأنا هو الفراغ الذي خلقه الرّاوي (القرين)، فهو يهدّده بالتّلاشي، لأنّه يجد نفسه أمام واقعيّ لا يوجد حلّ لمواجهته سوى الانزلاق في تكرار الغير.

ولكن قبل الانفلات القاتل الذي مارسه الملك شهريار كلّ ليلة، قرّر الأخوان أن يتيها معاً على وجه الأرض في بحث مضن عن الحبّ، عساهما يفهمان ما حصل لهما. وأثناء هذا التّيه الثّنائيّ، سيكتشفان مدى فداحة الشّذوذ النّسائيّ، ومن هنا يتأتّى مشروع الانتقام من النّساء كما سينفّذه الملك الثّاني عند عودته إلى مملكته.

---

(١٦) Pierre Fédida, « Le narrateur mis à mort par son récit » , *L'Absence*, op. cit. , p49.

وهكذا، قبل أن نصل إلى العنف الجنسيّ القاتل، يدرج السّرد بين المشهد الصّادم والجنون التّكرار، والمساحة التي تجعل الذّات تكتشف بصفة بعديّة مشهداً مماثلاً لدى غير ليس الذّات نفسها. لم يكن سير الأخوين مترافقين إذن سوى الزّمن الذي نضج فيه الكره داخل ثنائيّة نرجسيّة حبلى بكلّ إمكانيّات الإماتة. إنّ بعد القرين النّرجسيّ مدهش حقّاً لأنّ هذا المقطع بعد أن أدّى وظيفته، ترك الملك الأوّل في مؤخّرة السّرد، وأصبح السّرد سرداً لقصّة الملك شهريار وحده، أي الملك الذي طيّرت عقله المتعة الأنثويّة. هناك آليّة غيرة تعتمل داخل هذه القصّة، تظهر خاصّة في حضور الثّالث-الأخ أثناء مشاهدة العلاقات الجنسيّة للزّوجة، ولكنّ هذه الغيرة ليست موجّهة إلى شخص محدّد يمثّل خصماً منافساً، بما أنّ العبد قتل مع الملكة. يتعلّق الأمر هنا بغيرة صرف ولاشعوريّة، وبمجرّد أن يحصل الانقلاب داخل الحصن النّرجسيّ مع قدوم القرين أو الصّورة المرآتيّة، تصبح هذه الغيرة حرماناً مطلقاً من المتعة، أي فراغاً مدمّراً للذّات أيّما تدمير. وكما رأينا ذلك في قصّة رقيّة، فإنّ هذا الفراغ يظهر كلّما انفرد شخص آخر بالقضيب. يمكن أن نفترض في هذه الحالة أنّ «القدرة القضيبيّة» للرّجل نفسه (في شوق أمّه) هي التي انهارت. وكأنّ الأسود أصبح قابعاً في كلّ صورة حبيبة، صورته هو وصورة الغير، وكأنّ كلّ امرأة يمكن أن تحبّ تعكس صورتها هذه النّقطة المظلمة التي لا تحتمل، ولذلك فهو لا يرى نفسه محبّاً، بل ممحوقاً بغياب النّظرة. هذا الفراغ القضيبيّ المتعلّق بصورته هو الذي حاول الملك ملأه أو محوه بالزّواج كلّ ليلة من امرأة يقتلها عند الفجر. إنّ متعة العبد تؤدّي هنا وظيفة الانسحاب القضيبيّ الذي لا يحتمل لأنّه يعني خصاء السّيّد.

إنّ المرأة التي تكون متعتها مدمّرة ليست سوى صورة المرأة المشطوبة. إنّ لها كلّ صفات المرأة التي ينتجها إنكار المتعة الأخرى: الاستعداد اللاّمحدود لاستقبال الرّجال، وعدم الارتواء، والغدر، والتّغلّب على كلّ الحرّاس. وأفضل مثال على هذه الصّورة نجده في قصّة الفتاة والجنّيّ. كانت تلك أوّل عبرة يعتبر بها الأخوان أثناء رحلة تيههما المشترك. فقد أجبرتهما فتاة سجينة لجنّيّ أن يضاجعاها وهدّدتهما بإيقاظ زوجها الشّيطانيّ. وبعد ذلك، أرتهما ثمانية وتسعين

خاتماً[١٧] منظوماً في عقد. «فقالت لهما: أتدرون ما هذه؟ فقالا لها: لا ندري فقالت لهما أصحاب هذه الخواتم كلهم كانوا يفعلون بي على غفلة قرن هذ العفريت فأعطياني خاتميكما أنتما الاثنان الآخران فأعطاها من يديهما خاتمين.» وهذه المرأة حسب ما باحت به للرّجلين تتغلّب على كلّ حراسة ممكنة: «فقالت لهما أنّ هذا العفريت قد اختطفني ليلة عرسي ثم أنه وضعني في علبة وجعل العلبة داخل الصندوق ورمى على الصندوق سبعة أقفال وجعلني في قاع البحر العجاج المتلاطم بالأمواج، ويعلم أنّ المرأة منّا إذا أرادت أمر لم يغلبها شيء.» كلّما اشتدّت الحراسة، ازدادت المتعة طلباً للمستحيل. تظهر المرأة هنا بمظهر القضيبيّة القادرة على كلّ شيء-ألا تدير الرّجال على إصبعها وكأنّهم خواتم-، ولكنّها إضافة إلى ذلك تتّخذ المستحيل غاية لمتعتها، كلّما ازداد تضييق الخناق عليها. ولعلّ الأبيات التي أنشدتها الفتاة إثر كلامها المتقدّم تلخّص بكلّ وضوح عمليّة اختزال المتعة الأخرى في المتعة الجنسيّة القضيبيّة:

لا تأمننّ إلى النّساء ... ولا تثق بعهودهن
فرضاؤهنّ وسخطهنّ ... معلّق بفروجهن
يُبدين ودّاً كاذباً ... والغدر حشو ثيابهن
بحديث يوسف فاعتبر ... متحذّراً من كيدهن
أو ما ترى إبليس ... أخرج آدماً من أجلهن؟

وكالحلم، تقدّم لنا اللّيالي من قصّة إلى أخرى وجوهاً كثيرة وروايات لا تحصى لصورة المرأة التي تقع تحت الشّطب. بل يمكن أن نقول إنّ اللّيالي تمثّل وصفاً عياديّاً ضافياً لآلام المرأة المشطوبة.

ولعلّ القصّة المؤثّرة أكثر من غيرها، والتي تصل دقّتها إلى مرتبة الملاحظة العياديّة، هي قصّة الملك الذي تحوّل نصفه السّفليّ إلى حجر بمفعول سحر زوجته. فهذه القصّة تبيّن سمتين أخريين من سمات المرأة المشطوبة: قدرتها على

(١٧) [خمس وسبعون حسب الطّبعة المنشورة في الورّاق - المترجمة].

انتزاع خاصّيّة الكائنات، بما أنّ هذه الملكة قد حوّلت رعايا المملكة من مسلمين ونصارى ويهود إلى أسماك حمراء وزرقاء وصفراء طبقاً لديانتهم. والسّمة الثّانية تتعلّق بفظاعة متعة المرأة المشطوبة، بما أنّ موضوع هيامها رجل أسود مريع يسومها سوء العذاب والتّنكيل السّاديّ. وبما أنّ الملك لم يقتله إلاّ نصف قتلة، فإنّ الملكة بنت له داخل القصر بيتاً في وسطه قبّة ومدفن وسمّته «بيت الأحزان». وهكذا حافظت طوال سنوات على موضوع متعتها الفظيع، وهو بين الموت والحياة، بمرأى ومسمع من زوجها الحزين المقعد.(١٨)

رفع الشّطب

لا تقع ألف ليلة وليلة في فضاء ما بين المرأتين، إلاّ لأنّ شهرزاد تجسّد هذه المرأة الأخرى التي ستزيل آثار الشّطب المسلّط على متعة امرأة الآخر (المرأة المثاليّة، السّيّدة)، بعد أن أصبحت شاذّة وغادرة في عيني السّيّد. وبهذا المعنى، فإنّ شهرزاد لا تعالج الملك المصاب بالجنون إلاّ بمعالجتها للمرأة المشطوبة داخله، باعتبارها سبب إصابة الرّجل في سيادته. افتضاض البكارة والقتل فعلان يلعبان دور الإلزام الذي يمكّن الرّجل المسلوب السّيادة من السّيطرة على صدمته واسترداد قدرته، والسّيطرة بصفة كلّيّة على متعة كلّ امرأة، بالقضاء المبرم على إمكان استمتاعها بشخص آخر بعده. فالوحيد الفريد يريد الحفاظ على المرّة الأولى. وتكرار القتل هو وحده الضّامن لتجنّب انبثاق الاختلاف. ومن هنا ابتدعت القصّة شهرزاد لكي تؤجّل الموت، وتخرج من هذا المشهد الأصليّ الذي يجسّد فيه شهريار صورة الأب في الرّهط البدائيّ، الأب الذي يمتلك متعة كلّ النّساء، وهي صورة قريبة جدّاً من تلك التي فكّر فيها فرويد. إلاّ أنّ ألف ليلة وليلة تقترح سيناريو آخر للخروج من السّلطة المطلقة للأب الأصليّ، بإدخال

---

(١٨) ينطبق هذا المقطع على ما كتبه جاك لاكان عن المتعة الأنثويّة: «إذاً ثمّة فحولة يكرّسها الخصاء، ففحولة العشيق المخصيّ أو الرّجل الميّت (أو الاثنين معاً)، الرّجل الذي يختبئ عن المرأة وراء الحجاب حتّى يدعوها إلى عبادته [...]» «نحو مؤتمر عن الجنسانيّة الأنثويّة»، في كتابات، المرجع المذكور.

إضافة خياليّة إلى واقعيّ المتعة العنيفة، عبر الكلام.

الرّجل مريض بشطب المتعة الأنثويّة: هذا هو بإيجاز ما تردّده القصّة باستمرار وكأنّه نوع من التّشخيص، ما تردّده بتكرار الموضوع نفسه من زوايا مختلفة. فألف ليلة وليلة هو التّرديد بلسان شهرزاد لذكر هذه الوضعيّة المأساويّة للرّجل الذي يريد أن يكون المولى والسّيّد لمتعة المرأة. وليكن الرّجل ملكاً أو ليكن الزّوج مارداً جبّاراً، فإنّ ذلك لن يمكّنه من القبض على هذه المتعة التي تنفلت من كلّ سلطة، لأنّها تحلّ دائماً حيث تغيب المتعة المطلقة، أي في المتعة الغائبة la joui-absence كما يقول لاكان، أو في اللاّشيء الذي هو السّيادة كما يقول جورج باطاي. وعندها فإنّ المرأة، وهي مذعورة أو ناقمة، تبدو له أكثر شيطانيّة من الشّيطان. فيحاول أن يحلّ في ذلك المحلّ غيراً (الغير دائماً أفضل من اللاّشيء)، وبعد ذلك يحاول عبثاً أن يمحو آثاره، دافعاً دم موضوع شغفه ثمناً لذلك. هذا المرض، مرض الغيرة من اللاّشيء، نابع من عجز الذّات الذّكوريّة عن تحمّل استحالة المتعة الأخرى، نتيجة انحباسها داخل الشّوق القضيبيّ [١٩]. وكثيراً ما تمشهد القصّة هذا الأمر. ومن هنا تتأتّى محاولة السّيطرة على المستحيل بالقضيبيّة. وهذا هو الحلّ الكلاسيكيّ الذي يرتئيه التّوحيد، إذا أخذنا بعين الاعتبار تعسّف سفر التّكوين لكي يجعل امرأة يفوق عمرها السّبعين تنجب ولداً بصفة إلهيّة.

كيف يمكن أن نفهم العمليّة التي قامت بها شهرزاد من أجل رفع الشّطب على المتعة الأنثويّة وإعادة إحلال غياب المتعة المطلقة (المستحيل) لدى الملك؟ لا شكّ أنّ الرّجل يجب أن يعالج، ولكنّ شطب المرأة هو الذي يجب أن يرفع أوّلاً. لا يكفي أن نقصّ لكي ينتصر الكلام على قوى الجنون والموت، كما

(١٩) لنذكّر بأنّ الطّفل في التّحليل النّفسيّ يعدّ القضيب بالنّسبة إلى أمّه، ولا بدّ من عمليّة خصاء رمزيّ ومن تدخّل للأب أو لطرف ثالث حتّى يفارق الطّفل هذه المنزلة، وهو لا يفارقها في حالة الشّذوذ لأنّه ينكر الخصاء، وفي حالة الذّهان يكون في موقع القضيب الذي يشبع أمّه. [إضافة المترجمة والمؤلف].

أسلفنا. وقد سبق أن ذكرنا أيضاً أنّه لا بدّ من جهاز ما لكي تكون للكلام فاعليّة. فبأيّ شيء صنعت آلة الحبّ في ألف ليلة وليلة؟

يعلّمنا التّحليل النّفسيّ أنّ الجنون عندما يحتدم بين اثنين، لا بدّ من ثالث عاقل حتّى يهدأ الاضطراب. ففي مشهد البرهنة كانوا ثلاثة: الرّجل والمرأة والملاك. فالشّكّ المتأتّي من الجنون مردّه الشّكّ في طبيعة الثّالث: هل ينتمي إلى نظام الدّفع (الشّيطان) أم إلى نظام اللّغة (الملاك)؟ تبيّن أنّ الملاك كان ممثّلاً للكلام وللقانون. ولكن بين الرّجل شهريار وشهرزاد من قام بدور الثّالث؟ وبعبارة أخرى: أين كان الملاك؟

الملاك هو عدم بداهة البديهيّ. وقد تمّ في ألف ليلة وليلة استدعاؤه بسرعة:

«ثم أن أباها الوزير طلع بها إلى الملك فلما رآه فرح وقال: أتيت بحاجتي فقال: نعم، فلما أراد أن يدخل عليها بكت، فقال لها: ما بك؟ فقالت: أيها الملك إن لي أختاً صغيرة أريد أن أودعها، فأرسلها الملك إليها فجاءت إلى أختها وعانقتها وجلست تحت السرير، فقام الملك وأخذ بكارتها ثم جلسوا يتحدثون، فقالت لها أختها الصغيرة: بالله عليك يا أختي حدثينا حديثاً نقطع به سهر ليلتنا فقالت: حباً وكرامة إن أذن الملك المهذب، فلما سمع ذلك الكلام وكان به قلق ففرح بسماع الحديث.»

لن تغادر دنيازاد الزّوج، بما أنّ هذا الطّلب سيتجدّد كلّ ليلة إلى أن تمّ استبدال الأخت الصّغيرة بالطّفل الذي أنجباه.

لم يكن إدخال الأخت الصّغيرة إلى غرفة العريسين قراراً مرتجلاً. لقد أعدّت شهرزاد جهازها بصفة مسبقة. فالقصّة تقول: «وكانت قد أوصت أختها الصغيرة وقالت لها: إذا توجهت إلى الملك أرسلت أطلبك فإذا جئت عندي، ورأيت الملك قضى حاجته مني، قولي يا أختي حدثينا حديثاً غريباً نقطع به السهر...» كانت هذه حيلة شهرزاد: أن تأتي إلى غرفة العرس ومعها الثّالث.

ولكن كيف تؤدّي هذه الأخت الصّغيرة دور الثّالث؟ في المكان الذي تتمّ فيه العمليّة الجنسيّة ويجري فيه عنف افتضاض البكارة، تحلّ شهرزاد الصّوت المنادي

الذي يمثّل سلطة سماع طفوليّ على مقربة من الجنسيّ. هذا السّماع هو ما يمثّل الحبّ إذ يكون في خدمة القصّ، وفي خدمة الحياة تبعاً لذلك، بما أنّ القصّ يؤجّل الموت ويحدث في اللّيل فجوة. هنا تجد الأنطولوجيا اللاّهوتيّة أساس الوجود والحفاظ عليه. ألم ير ابن عربيّ آية الحبّ الإلهيّ الأولى في كلمة «كن» التي يصغي إليها الإنسان وهو جنين؟ ألا يقول سفر التّكوين عن إسماعيل عندما تاه مع أمّه في الصّحراء إنّ «الله قد سمع لصوت الغلام حيث هو» (٢١ : ١٧)؟ وهذا السّماع يوجد أيضاً في اسم إسماعيل (اللّه - يسمع)، وكأنّ سلطة السّماع الطّفوليّ هذه تنبثق منها إمكانيّة وجود الثّالث المفارق، من حيث أنّها تمنح مزيداً من الحياة. وهكذا نرى كيف يستحوذ التّحليل النّفسيّ على هذا الملفوظ الميتافيزيقيّ مترجماً موضعيّته topologie على الصعيد المباشر للشّوق، بما أنّ الاستماع إلى اللاّشعور هو نفسه استماع إلى الطّفوليّ، من حيث أنّ الطّفوليّ بعد أصليّ لذات الشّوق.

ومن ثمّة، فإنّ فخّ الحبّ أو جهاز تأجيل الموت سيشتغل في ألف ليلة وليلة، ولن يشتغل تحت طغيان الدّفع الجنسيّ، بل سيشتغل بين غشاوة البكارة وصِماخ الأذن. بين غشاوة البكارة، أي المساحة القابلة للاختراق لدى المرأة التي تسلم نفسها جنسيّاً للرّجل، وصِماخ أذن الأخت، وهي مساحة لا يمكن أن تخترقها سوى الكلمات. وإذا اعتبرنا الأخت صورة للقرين أو التّابع، فإنّ شهرزاد تكون قد تجنّبت المواجهة المباشرة مع الملك المجنون مستعينة بأنا مغاير لها لا يمكن اختراقه، لكي تجسّد له ما لا يمكن الحصول عليه جنسيّاً لدى المرأة، ولكي تفعل هذا في المكان نفسه الذي تجري فيه العمليّة الجنسيّة. هكذا تعيد شهرزاد الاعتبار للمتعة الأخرى للمرأة، بعرضها كلّ ليلة لجزئها الذي لا يمكن النّفاذ إليه. إنّها كانت ترعى نفسها وهي تتحدّث إلى الآخر، إلى أن تمّ تعويض طفل الأذن (دنيازاد) بالطّفل الواقعيّ الذي أنجباه، وهو ثمرة للحبّ الذي بفضل كلام اللّيالي جلب المتعة إلى ما بين صِماخ الأذن والغشاوة من أوّل اللّيل إلى أن يقبل صباح البقاء على الحياة.

إذا وثقنا بذكاء القصّة، أمكن لنا أن نقول إنّ ما يمثّل علاجاً لجنون الملك

ليس حكايات ألف ليلة وليلة الممتعة، بل تحوّل المرأة إلى كائن قابل لأن ينفذ إليه وغير قابل لأن ينفذ إليه في الوقت نفسه. أي أنّها استردّت مساحتها المضاعفة التي تجعلها تستقبل داخلها الرّجل ولكنّها تتركه أمام البكارة الطّفوليّة للكلام المسموع. هذا هو الجهاز المدهش لرفع الشّطب عن المرأة، والذي تمثّله حكاية ألف ليلة وليلة، وهي حكاية نسجتها أياد مجهولة، هي أيادي الكلام التي تريد تخليص الرّجال من طغيان المتعة المطلقة أو متعة الآخر، عندما يدّعي رجل ما تجسيدها.

هكذا يتّضح التّناظر بين مشهد البرهنة وبين هذه القصّة. أهمّ وجه من وجوه هذا التّناظر ليس ذاك الذي نجده بين الملك شهريار والرّسول، بما أنّ الرّسول شكّ ثم آمن بالمرأة التي استفسرها عمّا حصل له. وبعد أن تلقّى الجزء الأوّل من القرآن، وجد نفسه تحت مسمّى «اليتيم»، أي الذي يحيل إلى الأب الميّت، ومن هنا تتأتّى المتعة المولّدة لنصّ منسوب إلى اللّه، الغائب الأكبر. إنّ وجه التّناظر يوجد بالأحرى فيما يتعلّق بتمييز المرأة بين المتعة الأخرى ومتعة الآخر. فالمتعة الأخرى تعود إلى المستحيل باعتباره هزيمة للمتعة التّامّة وللسّيطرة عليها، ومتعة الآخر هي متعة تدّعي المطلق كما تدّعي تدجين المستحيل. ويبدو أنّ المرأة لا تتوفّر فحسب على المعرفة التي تمكّنها من التّمييز بين المتعتين، بل إنّها ترى في نفسها قدرة على التّدخّل لإعادة القسمة، وعلى فتح باب القداسة أو الصّحّة أمام الرّجل. ومن هذه النّاحية تبدو شهرزاد انبعاثاً لخديجة في مشهد البرهنة، أي للمرأة التي يعترف لها الإسلام بقدرتها على إقامة علاقة بالمتعة الأخرى، هي التي خلّصت النّبيّ من الشّكّ في الجنون. ربّما تكون شهرزاد ذكرى المرأة التي تقبّلت تحيّة الملاك، امرأة ما قبل الشّطب، المرأة التي تمثّل الحكاية ذاكرة مخلّدة لها.

يا له من نصّ فريد، هذه اللّيالي؟ إنّه يطرح مشكلاً، ويبتدع امرأة لحلّه، وهذه المرأة تبدع جهازاً ينادي فيه الطّفل بهذا النّصّ، وهذا النّصّ يمنح الوقت الذي يسمح للمرأة بإنجاب طفل لمن كان سبب المشكل. كأنّ هذا النّصّ، وهو يتولّد، يلتفّ حول مشكل الألم الأوّل، أي جنون الرّجل الواسع القدرة. لقد جعل النّصّ من الطّفل النّهاية والواسطة التي تمكّن من السّيطرة على الجنون في

الوقت نفسه. إنّه الوسيلة والغاية معاً، وعقدة الحكاية وحلّها. وبإيجاز، فإنّ ألف ليلة وليلة تقيم علاقة تضامن طفوليّ بين هبة النّصّ وهبة الجنس.

قادنا استكشاف بعض وجوه مصير المرأة الأخرى إلى هذا النّصّ الذي تكمن قيمته في قدرته على التّحرير من طامّة كبرى هي الجنون النّرجسيّ للرّجل إزاء المتعة الأنثويّة. ويتعيّن علينا الآن أن ننظر في وجوه العلاقات بين النّرجسيّة الذّكوريّة والنّصّ الإسلاميّ.

الفصل الرّابع

من هو إلى هو

كلّ شيء يجري كما هو الحال في قصّة
قريم Grimm عن الأرنب والقنفذ: «أنا هنا»

(حيلة القنفذ الذي يريد أن يربح السّباق مع الأرنب، فيتحيّل بترك أنثاه في نقطة الوصول، وهو يعرف أن الأرنب لا يمكنه أن يميّز بينه وبينها. ويتظاهر بالجري، ولكنّه يبقى في نقطة الانطلاق. وسواء ذهب الأرنب في هذا الاتّجاه أو ذاك، فإنّه يجد في نهاية المطاف قنفذاً يصيح: «أنا هنا.»)

مارتن هايدجر
«التّكوين الأنطوتيولوجيّ للميتافيزيقا»، السّؤال ١.

«La Constitution onto-théo-logique de la métaphysique», trad. A. Préau, Question 1, Paris, Gallimard, 1968, p. 297.

١- عيادة ألف ليلة وليلة
أو مهامّ شهرزاد

مشهدة تجربة شغف

«يا أختي أتمي لنا حديثك. . .» من جملة العبارات الكثيرة التي تعجّ بها ألف ليلة وليلة، ولكنّ التّذكير بهذا الالتماس التي تتقدّم به الأخت الصّغيرة كلّ ليلة في الغرفة الزّوجيّة، هو التّكرار الذي أزعج جمهور القرّاء الفرنسيّين في القرن الثّامن عشر على نحو لافت. وهو ما جعل المترجم أنطوان قالون Antoine Galland يضيف هذا التّنبيه إلى الجزء الثّالث من الطّبعة الأصليّة: «لم يجد القارئ في كلّ ليلة «يا أختي العزيزة إذا كنت غير نائمة، فأرجوك في انتظار الصّباح». فهذا التّكرار صدم الكثير من أهل العقل والظّرف، ولذلك حذفناها، لمناسبة لطافة أذهانهم.»[(١)] وفي الجزء الخامس عشر، بلغ الأمر بالمترجم إلى اتّخاذ قرار جذريّ: «إنّ قرّاء الجزءين الأوّلين أرهقهم انقطاع القراءة بتدخّل دنيازاد في كلّ مرّة، ولذلك تداركنا هذا العيب في الأجزاء التّالية.»

وهكذا يصبح الطّلب الطّفوليّ للحكاية «انقطاعاً» «مرهقاً»، والطّفل الذي يمثّل تعلّة للنّصّ يزاح، فلا يبقى سوى القفز بين الأسطر، وكأنّ المهمّ هو نسيج السّرد المنفصل عمّا تعتبره القصّة حدثها الرّئيسيّ، أي التّعلّة أو «ما قبل النّصّ» -pré

---

(١) *Les Milles et Une Nuits*, trad. A. Galland, Paris, GF-Flammarion, 1965, t. 2, p256.

texte[٢]، وهو ما جعل من النّصّ كلاماً يوقف الجنون القاتل الذي أصاب الملك.

ما الذي جعل القرّاء يطالبون بهذا الحذف؟ هل هو ما لا يحتمل من حضور الطّفل في هذا المشهد البدائيّ المغرق في البدائيّة، الجامع بين مشاهدة الطّفل للعمليّة الجنسيّة الأبويّة والعنف الضّارب في القدم والنّابع من صورة أبي الرّهط البدائيّ الذي يستمتع جنسيّاً بكلّ النّساء، ثمّ يقتلهنّ لكي لا ينالهنّ أحد؟ هذا التّكثيف الجامع بين مشهدين أصليّين فرويديّين (على الصّعيدين الفرديّ والنّوعيّ) ألا يزداد النّفور منه بحضور الطّفل فيه باعتباره ذاتاً؟ أم أنّ الطّلب الطّفوليّ يصبح متكلّفاً في الكلام المكتوب، بسبب ظهور اقتصاد آخر للخيال أملاه ظهور الطّباعة والنّشر؟ فمن هذا المنظار يتحوّل الطّفل-التّعلّة -ما قبل النّصّ إلى مجرّد بياض صامت بين السّطور وفي هوامش الصّفحة. هل لعمليّة التّنظيف هذه دلالة على ما يفصل بين حضارتين، وما يظهر من خلال ترجمة حقولهما الخياليّة؟

«فجاءت (دنيازاد) إلى أختها وعانقتها وجلست تحت السرير[٣]، فقام الملك وأخذ بكارتها...» لا شكّ أنّ في هذا المقطع الكثير من الفجاجة، وكأنّ القصّة أرادت أن تفرض منذ الوهلة الأولى حضور الطّفل باعتباره شاهداً وفاعلاً سيتمّ بفضله انتقال المشهد الجنسيّ إلى الكلام الخياليّ. فالمكانة التي يحتلّها هذا المشهد لا يمكن أن تمحى دون تدمير وظيفة البقاء على قيد الحياة كما يؤدّيها القصّ في مواجهة دافع الموت وقد اكتسى طابعاً جنسيّاً. فممّا لا شكّ فيه أنّ الطّفل-التّعلّة-ما قبل النّصّ يمثّل أساساً لجهاز علاجيّ وقيميّ وتقنيّ اقترحه القصّ باعتباره عنصراً يتوقّف عليه انطلاق مسار تأجيل الموت. فبنية هذا المشهد، والصّور الثّلاث التي تكوّنه، والمشكل الذي يعبّر عنه، والتّوليفة العياديّة للقصّة

(٢) [العبارة التي تفيد التّعلّة في الفرنسيّة مكوّنة من اللاّحقة pré التي تفيد «قبل» وكلمة «نصّ». المترجمة].

(٣) [حسب التّرجمة الفرنسيّة التي اعتمدها المؤلّف جلست دنيازاد على طرف السّرير لا تحته. المترجمة].

إجمالاً - وكلمة «عياديّة» تناسب ما جرى في هذه القصّة من حيث إحالتها على «الفراش»[٤]- هذه البنية لم تظهر على هذا النّحو في هذا الأثر الهامّ الذي أبدعه الخيال العربيّ إلاّ نتيجة لإملاءات تاريخيّة وسياسيّة واجتماعيّة نابعة من الأعماق. وبعبارة أخرى، لم تكن ألف ليلة وليلة في الوقت نفسه شفاء وتحريراً للصورة الملوكيّة للذّكر عندما تصبح متعته إجراميّة إلاّ لأنّ هذه الصّورة فرضت نفسها باعتبارها خطراً جذريّاً، تطلّب نشاطاً للمخيّلة وهي على الفراش لمواجهته والتّخلّص منه. فألف ليلة وليلة تحمل ربّما بصمات الإفراط التي يتّسم بها الصّرح الإسلاميّ والنّظام المهيكل للذّات باعتباره متمحوراً حول النّرجسيّة الذّكوريّة في علاقتها بشوق الآخر. ولعلّه من الأجدر لذلك أن نضيف إلى العلاقة التي يقيمها جيل دولوز في كتابه الأخير[٥] بين «العياديّة والأدب» طرفاً ثالثاً لكي نحصل على لعبة ثلاثيّة: الأدب والعياديّة والسّياسة.

ويمكن أن يعترض أحدهم على فرضيّة النّرجسيّة الذّكوريّة في الصّرح الإسلاميّ بقوله إنّ هذا المشكل ينطبق على البنية الكونيّة للمركزيّة القضيبيّة بصفة عامّة، بحيث أن تخييلات الإسلام على هذا الصّعيد لم تكن سوى إعادة إنتاج لعناصر مشتركة تنتمي إلى عامّة التّقليد الأبويّ التّوحيديّ. وعلينا أن نعير بعض الاهتمام لهذا الاعتراض الذي كثيراً ما نواجه به، والذي يصدر عن خطاب يسارع مباشرة إلى تبنّى المصالحة الكونيّة.

لعلّه من الأجدر بنا أن نذكّر بطرفة هيجل كما رواها هايدجر، عندما ذكر المشكل الأنطوتيولوجيّ لكونيّة الموجود: أراد شخص أن يشتري ثماراً، فقصد البائع، وقدّم له البائع تفّاحاً وإجّاصاً وخوخاً إلخ... ولكنّ هذا الشّخص أصرّ على شراء «ثمار». لم يرض بشراء نوع من الثّمار في كلّ مرّة واستنتج من ذلك أن «الثّمار» لا تباع. وقد علّق هايدجر على هذه الحالة بقوله: «ليس من موجود إلاّ

---

(٤) [لنذكّر بأنّ الكلمة الفرنسيّة التي تفيد «العياديّ» «والعياديّة»، وهي clinique مشتقّة من الكلمة اليونانيّة *cliné*، وهي تعني «الفراش». المترجمة].

(٥) النّقد والعياديّة: Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

وهو موسوم في كلّ مرّة بالبصمة التي حصل عليها»[٦]، ثمّ نبّه إلى أنّ هذه الصّور للموجود ليست مصفوفة على مناضد التّاريخ كالتّفّاح والإجّاص. لا يعود ذلك فحسب إلى أنّ البصمة في كلّ مرّة تكون مختلفة، بل مردّ ذلك إلى أنّ الاختلاف لا يمنح في كلّ مرّة دون بذل مجهود من أجل إظهاره بالقول، وعبر لغة تقرّ به.

ويمكن أن نعود إلى فكرة لجورج دفرو Georges Devreux، مفادها أنّ الاختلاف بين الثّقافات يعود إلى ما هو مرضيّ[٧]، ويمكن أن نوجّه هذه الفكرة نحو أمر مهمّ هو خطابات الأهواء. فكيف يمكن أن نفهم الثّقافة على أنّها تأسيس للعقل، إذا لم نضع في حسباننا أنّ هذا التّأسيس لا يتمّ إلاّ بانفلات الثّقافة من أرضيّة الإفراط والغلوّ أو الاعتلال، وكيف يمكن أن نتصوّر كلاماً عن هذا التّأسيس للعقل لا يكون في الوقت نفسه كلاماً عن محنة اللاّعقل التي يطمح العقل إلى تجاوزها؟ فالعقل في كلّ مؤسّسة لا يمكنه أن يفلت من الاختلاف-الإرجاء، أي من التّعرّض إلى الموت والمستحيل اللّذين يجعلان العقل يرتعش وهو محمول في حركة بنائه.

إنّ الحضارات وهي في مواجهة مع الأهواء التي ميّزت بداياتها، لا تني تجترّ هذه الأهواء لكي تتخلّص منها، ومن ثمّة فهي تستلهم إبداعاتها من معينها. إنّها في توقها إلى الشّفاء والتّحرّر من الاعتلال التّأسيسيّ، أي اكتساب المناعة وتحقيق الخلاص، تنتج آثاراً يعتمل فيها شوق متأجّج إلى القداسة هو الشّوق إلى تجاوز الأهواء والمبالغات الأصليّة، ولكنّها في الوقت نفسه تحافظ على هذه الأهواء والمبالغات باعتبارها مكمن خصوصيّتها. يمكن أن تحقّق هذا التّجاوز أو لا تحقّقه، ولكنّها على أيّة حال تكرّر العبور، ولا تتوقّف عن العودة إليه وعن

---

(٦) التكوين الأنطوتيولوجيّ للميتافيزيقا:

Heidegger, « La Constitution onto-théologique de la métaphysique », op. cit., p 301.

(٧) مقالات في الطّبّ النّفسيّ الأتنيّ:

Georges Devereux, *Essais d'éthnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

وهذا هو الموضوع الذي يتطرّق إليه مقال «العاديّ وغير العاديّ».

تقديس العودة والتّجاوز أو كرههما. وتفتح الحضارات أيضاً هنا وهناك أماكن تطلّ منها على ظلال هذه الأهواء وهي تضطرب، لكي تستمدّ منها تعميقاً لإمكانيّتها.

إنّ مشهدة ظلّ من قصّة الأهواء كما في ألف ليلة وليلة تكتسي إذن قيمة الفعل الذي يتمّ به التّعرّض إلى محنة إفراط ما، مختلف مبدئيّاً عن إفراط هاملت أو الملك أوديب. فمشاهد الأهواء في ثقافة من الثّقافات تشير دائماً إلى وجود عمليّة أساسيّة تتمثّل في التّذكّر، وهذه العمليّة متساوقة مع تأثير دافع الموت. وهناك أمر لا يمكن أن ينسى تمّ تسجيله من خلال النّصّ باعتباره مخزوناً دلاليّاً يتمّ تناقله نفسيّاً بين الأجيال. لا يمكن إذن أن نستغني عن المقاربة الخاصّة لمشاهد الأهواء هذه، من حيث أهدافها وقواها الحيويّة، فبدونها لا يمكن أن نفهم فعل الإنسان في مجال اللاّشعور، وفي الفضاء السّياسيّ والتّاريخيّ الذي يعيش فيه، باعتبار أنّ اللاّشعور عابر للأفراد. هناك جغرافيا للميتاسيكولوجيا يجب تأسيسها انطلاقاً من منطق الأهواء لدى كلّ شعب، ومن خلال لغاتهم(٨) للشّعوب ومن خلال لغاتها. وعندها ينتهي زمن «الأتنوبسي» بأنواعها (الطّبّ النّفسيّ الأتنيّ، والأتنوسيكولوجيا، إلخ...)، وهي نهاية ننظر إلى أفقها بفارغ الصّبر.

إنّ اضطراب الأنوثة الأصليّة كما حلّلناه من خلال بعض المقاطع الهامّة، وباعتباره يسبغ طابعاً خاصّاً على البناء الميتابسيكولوجيّ للإسلام، هو ما حاولنا تبيّنه إلى حدّ الآن. هذا البناء يبدو لنا مسكوناً بتناقض صارخ بين الأنثويّ الذي يخبّل الهويّة الذّكوريّة والأنثويّ الذي يسمح لها بسماع صوت العقل، سامحاً لها بالانفتاح على الآخر الكلّيّ الآخريّة. ونحن نرى أنّ الأهمّيّة التي اكتساها التّصوّف في الإسلام، مقارنة بالأديان التّوحيديّة الأخرى، ربّما تتطابق مع محاولة إيجاد إجابة أو تعبير عن هذا الإكراه الذي واجهته النّرجسيّة الذّكوريّة. فالتّصوّف مغامرة

---

(٨) نستعير هذه العبارة من هايدجر وتحديداً من هذا النّصّ الاستثنائيّ المذكور سابقاً، وهو «التّكوين الأنطوتيولوجيّ للميتافيزيقا». وغايته من استعمال كلمة «اللّوجيا» هو الابتعاد عن منطق معرفة العلوم، للدّلالة على مجموعة من العلاقات العقليّة التّأسيسيّة.

بحث تتّخذ الأنثويّ الكامن في الذّات طريقاً لبلوغ ماهيّة الغياب التي هي شوق الآخر. لقد فتح التّصوّف الإسلاميّ أمام التّجربة الباطنيّة فلاة بلا حدّ تُضيع فيه المتعة القضيبيّة التّيولوجيّة معالمها، لتلتقي الغربة اللّغويّة النّاجمة عن الافتقار إلى «هو» (فاللّه يسمّى «هو» في الإسلام)، في حين تضع مؤسّسة الإسلام وزر هذ الافتقار على المرأة، فتترجمه إلى نقص أساسيّ في العقل والدّين.[٩] فمن المهمّ أن يكون للنّقص الذي تدخله المتعة الأنثويّة دور تقويض علاقة الهويّة بين هو وهو -«هو هو» هي العبارة الدّالّة على الهويّة المطلقة- والحال أنّ علاقة الهويّة هذه هي التي تستنسخ الذّات الذّكوريّة نفسها منها في التّيولوجيا.[١٠]

لنتوقّف مرّة أخرى أمام هذا المشهد من ألف ليلة وليلة، فهو أفضل مقدّمة في رأينا، سواء من حيث المشكل الذي يطرحه، أو من حيث الحلّ الذي يرتئيه في مواجهة مأزق النّرجسيّة الذّكوريّة الذي سنهتمّ به في هذا الفصل، من خلال مقاطع من التّأويل الإسلاميّ.

الملك وقرينه

كان اكتشاف المتعة الجنسيّة للملكة مع العبد مفعول اللاّمعنى، سواء بالنّسبة إلى الملك الأوّل والملك الآخر، أو الملك وقرينه أو الملك والملك. وهذا اللاّمعنى هو الذي نزل كالصّاعقة ليضع حدّاً للقدرة الواسعة للسّيّد، متسبّباً في ضياع وجوديّ تدلّ عليه حالة الماليخوليا ويدلّ عليه اختيار الملكين السّير بلا دليل.

وهكذا ابتدأ مسار الاغتراب (الاختلال) المؤدّي إلى الجنون. ومن الواضح أنّ هذا المسار يكمن في العلاقة الثّنائيّة بين «أنا وأنا»، وهذه العلاقة، بفعل تكرّر القصّة نفسها بالنّسبة إلى الاثنين، تؤول إلى القول: «أنت هو أنا». ولنلاحظ في هذا الصّدد أنّ ألف ليلة وليلة لا تبتعد كثيراً عن الاستكشاف الذي قام به جاك

---

(٩) أذكّر مرّة أخرى بالحديث النّبويّ: «النّساء ناقصات عقل ودين».

(١٠) انظر في ذلك الفصل الفرعيّ: «الفردانيّة في الإسلام».

لاكان حول مسألة «أو» الاغتراب انطلاقاً من هيجل[١١]، بما أنّ نقطة الانطلاق التي اعتبرناها انسحاباً للمتعة المطلقة تفتح للملك والملك تجربة افتقار عنيفة طرفاها العبد والسّيّد. ولكن هل يمكن الحديث عن صراع في هذه الحالة؟ فما يكتشفه الملك فجأة هو العبد وقد حلّ محلّه، فيستخلص من ذلك أنّه يمكن أن يكون غائباً في شوق الملكة. فمبدئيّاً حيث يكون الملك، ينبغي للعبد أن لا يكون، ولذلك فإنّ تنحية الملك من المكان المقصور عليه ستفتح أمام الملك والملك محنة الخلع عن العرش، وستفتح داخل نرجسيّتهما كسيّدين جرحاً لن يندمل. لا شكّ أنّ العبد فقد الحياة، ولكنّه ربح من حيث الشّيء (الملكة)، بما أنّ الملك لم يؤل به الأمر إلى إزاحته عن مكانه ولم يؤل به الأمر إلى مواجهة نقصانه من حيث شوق الآخر فحسب، بل إنّه بقتله الملكة ألغى هذا الآخر الذي هو موضوع شوقه. لقد رمى السّيّد بنفسه إذن في هوّة مسار إخلاء كارثيّ.

إلاّ أنّ الخلاء لا يسبّب الجنون. وهذا ما يبيّنه القصّ بجلاء، بما أنّ الملكين عاشا الوضعيّة نفسها، ولم يصب بالجنون إلاّ أحدهما. لا بدّ من شرط إضافيّ يتمثّل في انتزاع الذّات الذي له صلة بالكلام. ليس الملك الرّاوي هو الذي أصيب بالجنون، بل الملك الثّاني الذي قدّر له أن يرى عبر قصّة (نظر) الغير، ما سيراه بنفسه بعد ذلك. هنا يقع الإغواء المرآتيّ الذي يغرّب الذّات عن نفسها، وقد ابتلعها الملك (الأنا) الرّاوي. فقبل أن يخلص إلى أنّ العبد اختطف ملكته، انتزع منه شبيهه الكلام على ما لم يقع بعد، والنّتيجة هي أنّ الأنا عندما رأى الحدث بناظريه أصيب بالجنون لأنّه انخطف فعليّاً في تكرار الغير. هنا مكمن الدّاء وسرّ التّجربة الأساسيّة التي ستنطلق فيما بعد، والتي تتمثّل في تدمير النّساء، بما أنّ هذه التّجربة تمثّل الرّدّ العدائيّ على التّدخّل الفضوليّ للصّنو، تدخّلاً مؤدّياً إلى انتزاع الذّات قبل تدخّل العبد. ما أراد الملك تحقيقه بزواجه كلّ ليلة بعذراء يقتلها

(١١) Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, P185-208.

[و«أو» الاغتراب هي ما ترجمنا به عبارة لاكان: «Vel de l'aliénation»، وهو يعني بها انقسام الذّات نتيجة الوظيفة الدّالّة. المترجمة].

فجراً هو محو أثر الغير (الملك الآخر والعبد الآخر) من موضوع شوقه. ولكن ما إن يمثل موضوع الشّوق أمامه ويدركه حتّى ينبثق الغير من خلاله. وتبعاً لذلك، يمكن أن نقول إنّ الأمر يتعلّق بإبداع شوق محض لا موضوع له، أو بشوق موضوعه الفراغ. إنّه هوام الاستمتاع بما يمكن أن نسمّيه «العذراء الأبديّة»، أي المتعة الجنسيّة بالتّدمير المحض أو الموت. ولذلك يصطدم الدّفع بصخور هذا المستحيل، ومن هنا يتولّد التّكرار.

إنّ هوام العذراء الأبديّة ناجم لدى الرّجال عن العداء الذي تتّسم به العلاقة الخياليّة بالرّجل الغير، وهذا العداء قد يبلغ بالرّجل مبلغاً عظيماً فيتحوّل إلى محاولة محو لأثر الآخر في المرأة. ومن المؤلّفين العرب من جسّد هذا الهوام بتخيّله لما تكون عليه نساء الجنّة من «الحور العين» اللاّتي يفترض أن يكنّ جزاء لمن اصطفاهم اللّه، فغشاء بكارة هذه المخلوقات يتجدّد عند كلّ وطء.[١٢] فمن خلال هذا الوعد بالفردوس يتراءى لنا الهوام الأصليّ الجذريّ عن العضو القضيبيّ الوحيد الذي يبطل النّقص، النّقص المنجرّ عن اختلاف المتعة بين الجنسين وغيريّتهما.

فالأمر يتعلّق هنا بهوام المتعة المطلقة المؤدّي إلى ظهور هذا المشهد الأصليّ المغرق في القدم، فهو يقع في ما قبل مشهد أب الرّهط البدائيّ نفسه، لأنّه لا يتضمّن الاستحواذ على كلّ النّساء فحسب، بل يتضمّن أيضاً تراجعاً إلى الموضوع الأصليّ للدّفع الجنسيّ، أي الموضوع الذي فصل حاجز الرّهق بينه وبين الذّات، وتمّ تعويضه ببدائل أخرى. يقول فرويد: «إنّ التّحليل النّفسيّ يفيدنا بما يلي: عندما يصبح الموضوع الأصليّ لحركة شوقيّة دافعة مفقوداً إثر عمليّة كبت، فإنّه كثيراً ما يتمّ استحضاره عبر سلسلة لا تنتهي من المواضيع البديلة التي لا يمكن أن يكون أيّ منها كافياً شافياً. وهذا ما يفسّر لنا عدم الاستقرار في اختيار الموضوع، وجوع الإثارة الذي تتّسم به في الغالب حياة الكبار العاطفيّة.»[١٣] فشهريار كان

(١٢) انظر بوحديبة، المرجع المذكور، ص ٩٦.

(١٣) Sigmund Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », op. cit. , p 96.

على النّقيض من هذا، فهو صورة معاكسة لصورة دون جوان. إنّه لم يهرب من فظاعة الموضوع الأصليّ بأن يضيف واحدة أخرى إلى السّلسلة، بل إنّه أراد أن يقلّص السّلسلة بالقتل، فكلّ ليلة تنقص واحدة. وهذا ما يفسّر ولا شكّ عنوان «ألف ليلة وليلة» الذي يعني إعادة العمل بالسّلسلة بحيث يتمّ التّخلّص من الوحيد والأصليّ. ثمّ إنّ دون جوان كان يحاول إنقاذ شوقه، في حين نجد لدى شهريار نوعاً من الشّوق إلى نهاية الشّوق، بما أنّ غايته هي العثور على موضوع أصليّ لم يلوّثه الغير. الشّوق إلى انعدام الشّوق هو مقصد أقصى للشّوق الذّكوريّ، وهو تعبير عن دافع الموت الذي يريد امتلاك الكلّ واللاّشيء من المرأة. إنّ إفراغ السّلسلة للوصول إلى الأوان الأوّل يوقف على فظاعة الاقتراب من المتعة المطلقة، ولكنّه لا يفضي إلاّ إلى التّدمير. ولهذا نجد في القصّة التّقديميّة لألف ليلة وليلة مشهداً أصليّاً مغرقاً في القدم، يتمثّل في أنّ هذا الشّوق إلى إبطال الشّوق يلتقي بالمستحيل. ولكن ألا يتعلّق الأمر هنا بالنّواة الهواميّة لصورة الفحل المحارب في الصّحراء، كما نجدها مثلاً في الشّعر العربيّ، وهي الصّورة التي نتج عن صيغتها المعلاة ما سمّته نادية تازي «الفحولة الأرستقراطيّة الكرطوازيّة و«الرّواقيّة»؟ [١٤] وتبعاً لذلك، يمكن أن نعبّر عن الغاية التي يعبّر عنها هذا الشّوق في صورته القصوى: إنّه الشّوق الذي يهفو إلى الصّحراء. [١٥]

هوام العذراء الأبديّة أو الشّوق المتأجّج إلى الصّحراء، هذا أقصى ما يمكن أن نصل إليه في ما أمكن لنا من المطاف بمسألة المتعة الذّكوريّة في ألف ليلة وليلة، وهي المتعة التي كان على شهرزاد أن تواجهها.

ربّما بدأت تتّضح لنا المهمّة التي ستضطلع بها شهرزاد لكي تضع حدّاً للفراغ التّدميريّ: إنّها تتمثّل في إثبات استحالة إدراك الموضوع الأصليّ، برسم ملامح

(١٤) Nadia Tazi, « Le Désert perpétuel, visage de la virilité au Maghreb », *Cahiers Intersignes*, n° 11-12, « La virilité en islam », p27-57, 1998.

(١٥) ويمكن أيضاً أن نحلّل صورة الحبّ العذريّ الذي احتلّ مكانة بارزة في الشّعر العربيّ من وجهة النّظر هذه، وإن كانت هذه الصّورة غير حربيّة.

للفراغ عبر الكلمات، وبإعادة تشغيل وظيفة الحاجز التي يقوم بها الخياليّ.

حكاية جودر

حكاية جودر هي من أهمّ الأمثلة الدّالّة على إثبات المستحيل في ألف ليلة وليلة. هي قصّة مراهق ذهب يبحث عن كنز مخبوء في باطن الأرض، وكان دليله في ذلك ساحر مغربي. أحرق السّاحر البخور، وقرأ طلاسم غريبة، فنشف النّهر الذي توجد في قاعه مغارة يوجد فيها الكنز. ولكن كان على جودر أن يفتح سبعة أبواب ليصل إلى الكنز. . . كان عليه أن يفتح الأبواب السّتّة الأولى وهو يتلو في كلّ مرّة طلسماً. وفي كلّ مرّة، أمام كلّ باب، كان عليه أن يتقدّم إلى القتل دون أن تطرف له عين. فهو يقتل ثمّ يحيى من جديد، ولا يحيى من جديد إلاّ إذا خاض هذا الامتحان بشجاعة. أمّا الباب السّابع والأخير، فقد قال عنه السّاحر المغربيّ: ثم ادخل إلى الباب السابع واطرقه، تخرج لك أمك وتقول لك مرحباً يا ابني أقدم حتى أسلم عليك فقل لها خليك بعيدة عني واخلعي ثيابك فتقول لك أنا أمك ولي عليك حق الرضاعة والتربية كيف تعريني فقل لها إن لم تخلعي ثيابك قتلتك وانظر جهة يمينك تجد سيفاً معلقاً على الحائط، فخذه واسحبه عليها وقل لها اخلعي فتصير تخادعك وتتواضع إليك فلا تشفق عليها فكلما تخلع شيئاً قل لها اخلعي الباقي ولم تزل تهددها بالقتل حتى تخلع جميع ما عليها وتسقط. وحينئذ تكون قد حللت وأبطلت الأرصاد وقد أمنت على نفسك. . . «وقد أكّد السّاحر فيما بعد طبيعة هذه الأشخاص قائلاً لجودر: «يا جودر لا تخف إنهم أشباح من غير أرواح».

فمن الواضح أنّ التي على جوهر أن يتغلّب عليها ليست أمّه بل شبح أمّه. ولئن نجح جودر في عبور محنة موته بسلام، فإنّه لم ينجح أمام شبح أمّه في المرّة الأولى، فكان عليه أن يعيد الكرّة: «فقال اخلعي الباقي وعالجها كثيراً حتى خلعت شيئاً آخر وما زالا على هذه الحالة وهي تقول يا ولدي خابت فيك التربية، حتى لم يبق عليها شيء غير اللباس، فقالت يا ولدي هل قلبك حجر فتفضحني بكشف العورة يا ولدي، أما هذا حرام.» وعندما نطقت بكلمة «حرام»، قال لها:

«صدقت فلا تخلعي اللباس.» وعندها صاحت المرأة منتصرة: «قد غلط فاضربوه». فضرب جودر حتّى أوشك على الموت، وألقي به خارج المغارة. فكان عليه أن يعيد المحاولة مع السّاحر بعد سنة، ونجح عندها في خلع ملابس أمّه بأكملها. وبمجرّد أن أصبحت عارية تماماً، تحوّلت إلى «شبح بلا روح».

مواجهة محرّم الرّهق شاهراً سيفه، هذه هي صفة البطل عند شهرزاد. وليست الغاية من ذلك مجرّد قتل الأمّ أو اقتراف جريمة-قتل الأمّ، كما يقال عادة، بل الغاية هي التّوصّل إلى أنّ الرّهق هو المستحيل[١٦]، من خلال القيام بعمل يتطلّب شجاعة كبرى، بما أنّ تجاوز الحدّ لا يتمّ بالمواجهة مع عري الأمّ الواقعيّة بقدر ما يتمّ بمواجهة عري شبحها. إنّ الغاية من هذا المسلك التّعميديّ تبدو لنا متمثّلة في نوع من انكشاف ما هو شبحيّ بالنّسبة إلى واقعيّ النّقص، ومن خلال هذا الانكشاف، تقف الذّات على انسحاب موضوع شوقها الأوّل. إنّ عبارة «كان ما لم يكن» تشير في الوقت نفسه إلى هذا الانسحاب الأصليّ، وإلى وجود «بقيّة» باقية دائمة، وهو ما يجعلنا نقول: «كان ما لم يكن، من حيث أنّه هبة لما ينسحب». «كان» تصبح إذن محمّلة بنداء إلى العائد لا بدّ في الوقت نفسه من تبديده، وكأنّنا مدعوّون دائماً إلى فقد ما سبق أن فقدناه. الإيمان بالشّبح يعني الإيمان بوجود بقيّة هي التي يقوم عليها التّلفّظ بـ«كان».

ولعلّه من المفيد أن نعتمد التّحاليل التي تضمّنها كتاب «أوديب فيلسوفاً»، وهو كتاب شيّق لجان جوزيف قو Jean-Joseph Goux[١٧]، يبيّن فيه أنّ تراجيديا أوديب يمكن أن تعتبر حالة غير اعتياديّة بالنّسبة إلى أساطير أخرى تدور حول الموضوع نفسه، وأنّ هذا الشّذوذ هو ما تتّصف به الذّات التي لم تخضع إلى الطّقس التّعميديّ المعمول به في العالم القديم (ومن هنا جاء الانتصار على أمّ

---

(١٦) انظر النّقاش الذي دار بيني وبين جان جوزيف قو Jean-Joseph Goux ولوسيان ماليز Lucien Mélèse وجورج قارناي Georges Garner وفيليب ريفابير Philippe Réfabert حول هذه الحكاية، وأنا أشكرهم لما تفضّلوا به من الملاحظات: أعمال حول أوديب:
Les Travaux d'Œdipe. Paris. L'Harmattan, 1997, p55-64.

(١٧) Jean-Joseph Goux, *Œdipe philosophe*, Paris, Aubier, 1990.

الهول)، ولذلك آل الأمر بهذه الذّات إلى خرق القوانين البشريّة بصفة جذريّة. وبصفة موازية، من المفيد أيضاً أن نتذكّر التّأطير الدّقيق الذي قام به فيليب لاكو لابارط في «أوديب باعتباره صورة»[١٨]، للقاع الميتافيزيقيّ الذي انطلق منه فرويد ليسند إلى الذّات التي تنعكس على ذاتها منزلة المفهوم والنّظريّة. وإذا انطلقنا من هذه الصّفة غير الاعتياديّة، ونظرنا إلى نظام الذّات في التّقليد الغربيّ، أمكن لنا أن نفترض أنّ الوهم البسيكولوجيّ الحديث يتمثّل في إخفاء المستحيل وراء المحرّم. بينما حافظ التّقليد على هذا المستحيل إلى حدّ ما من خلال بنائه الخياليّ، وهو ما تدلّ عليه قصّة جودر.

عندما اكتشف فرويد أنّ أوديب هو اسم العلم (الأوروبّيّ) لذات اللاّشعور. ألم يعل في مقاربته للرّهق مع الأمّ من شأن سجلّ المحرّم، والحال أنّه منذ «النّبذة» انتبه إلى فقدان الموضوع الأصليّ فقداناً لا رجعة فيه؟ يمكن أن يوجد الشّوق الرّهقيّ، بل من المحبّذ أن يوجد وأن يعبّر المحرّم عن هذا الإمكان الذي سيتبيّن أنّه مستحيل. لقد رأينا كيف أنّ جودر فشل في طريقه إلى الكنز لمجرّد أنّه انخدع بنداء أمّه وهي تذكر له المحرّم («قد غلط فاضربوه»). فالكلام عن المحرّم يبدو لنا في هذه الوضعيّة جزءاً من خديعة الشّبح. وبعبارة أخرى أكثر دقّة، يبدو لنا أنّ المحرّم يمكن أن يوهم بأنّ الشّبحيّ واقعيّ، فهو لا يقول الكلمة الفصل في هذه الحالة الشّبحيّة-الواقعيّة spectraréel التي يلتبس فيها الشّبحيّ بالواقعيّ، لأنّ الصّورة المستثمرة عاطفيّاً لا تحمل قرينة دالّة على الواقع، ولا تحملها في لفظها نفسه. على الذّات إذن أن تذهب إلى النّقطة القصوى من شوقها إلى اجتياز الحدّ. وأن تجد الفراغ باعتباره كنزاً، شأنها في ذلك شأن من يجب عليه أن يذهب إلى آخر جملته حتّى يجد فضاء لاوجود الموضوع الذي حمله إليه ضمير «أنا». ليكتشف أنّه لم يقل كلّ شيء. . . القول يوجد حيث الشّبحيّ-الواقعيّ كاللّغة التي منها قدّ اللاّشعور. ولكنّ ما يجعل الذّات تقف وجهاً لوجه أمام الفراغ وما لا

(١٨) Philippe Lacoue-Labarthes, « Œdipe comme figure », in *L'Imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986.

يدرك وأمام أفق الانتظار هو البقيّة، وهو انتظار دنيازاد الصّباح. ما لم يقل بعد يؤجّل الموت ويدخلنا في علاقة ممكنة بالمستحيل أو الواقعيّ. إنّه ما يسمّيه فرنسيس بونج Francis Ponge «المستحيل المستمرّ» الذي يجعل الحياة شاقّة كما يقول، إلاّ أنّه في الوقت نفسه يجعلنا في الوضعيّة التّالية: «لنا كلّ ما يمكن أن نقول... لكنّنا لا يمكن أن نقول شيئاً، ولهذا فنحن نعيد الكرّة كلّ يوم...»[١٩]

ولنفتح قوسين بإيجاز، لنتساءل: هل نحن مدعوّون إلى العودة إلى حراسة المستحيل كما أقامها التّقليد لمصلحة ذواته؟ إنّنا ندرك لاجدوى محاولات التّرقيع والتّرميم. فالحركة الإسلاميّة بيّنت لنا ما يمكن أن تؤدّي إليه أوهام الإحياء. فمأزق الخيال التّقليديّ إزاء التّوليفات التي فرضها العلم واضح وضوح الشّمس. مثال ذلك أنّ بعض روايات حكاية جودر لا تقف عند تلاشي الشّبح الأموميّ، بل تجعل هذه الذّات تصل إلى الكنز فيما بعد الفراغ، وهو ما يعيد إلى الأذهان خيال الإخصاب القضيبيّ ويجعل من المستحيل مجرّد ممرّ يوصل إلى الاكتمال. هذه هي القفزة التي قام بها سفر التّكوين في حديثه عن ولادة إسحاق لا عن تبنّيه. إنّنا لا يمكن أن نقبل سراب «الخاتمة السّعيدة» هذا، وإن كان مسار هذه النّصوص قريباً جدّاً من علاقة الذّات بالقانون كما نتصوّرها اليوم. الحفاظ على رهان المستحيل، باعتباره وقفة، وباعتباره تجاوزاً للفراغ مهمّة أساسيّة بالنّسبة إلى الذّات الحديثة، ولكنّها صعبة التّحقيق، والسّبب في ذلك يكمن خاصّة في الطّريقة التي استحوذت بها التّقنية والتّدبير على الشّبحيّ-الواقعيّ. ولكن هناك في الأدب والفنّ المعاصر والتّحليل النّفسيّ محاولة لاستئناف حراسة مشدّدة ولفتح فضاءات ضروريّة، والمهمّ هو أن لا تكون هذه الحقول حبيسة داخل المعاقل المتحفيّة أو داخل معابد الاستهلاك. علينا نحن أن نبتدع أجهزة حيويّة لتمكين الذّوات من العبور انطلاقاً من هنا. وعليّ أن أضيف أنّ مسألة الشّبحيّ-الواقعيّ نقطة أساسيّة في إشكاليّة المصير التّحليلنفسيّ.

---

(١٩) مناهج:
Francis Ponge, *Méthodes*, Paris, Gallimard, « Folio », 1961, p 164-165.

المهمّة الثّانية التي أدّتها شهرزاد

إذا حاولنا الآن أن نتبيّن المهمّة الثّانية التي اضطلعت بها شهرزاد، إلى جانب إثبات استحالة إدراك الموضوع الأصليّ، فعلينا أن نتساءل عن الدّاعي إلى اعتبار الطّفل-التّعلّة-ما قبل النّصّ وظيفة بنيويّة تتعلّق بالحرف باعتباره حدّاً في ذلك المشهد المغرق في البدائيّة الذي نجده في مستهلّ ألف ليلة وليلة.

يمكن أوّلاً أن نذكّر بالتّأويل الكلاسيكيّ الذي يرى في الطّفل طرفاً ثالثاً (وتبعاً لذلك فهو يحيل إلى الثّالث ويستند إليه)، ولنعتبر أنّ هذا الطّفل هو القضيب باعتباره دالاّ كونيّاً يحدّ من المتعة بين الجنسين، بجرّها عبر الكلام إلى منطقة النّقص والشّوق. إنّ ظهور الطّفل في المشهد منذ لحظة الافتضاض، وتوسّله المتكرّر لا يتركان لنا مجالاً للشّكّ في وظيفة هذا الانقطاع (الذي أزعج قرّاء القرن الثّامن عشر). ويمكن أن نلاحظ بيسر أنّ هذا القضيب يحيل إلى أبي الرّاوية (شهرزاد)، فهو إذن ولد الأب. هنا تكمن المهارة العالية التي تتمتّع بها القصّة، فالرّجل الذي لا يحتمل أثر الغير في موضوع شوقه تفرض عليه وضعيّة لا يكون فيها سوى بديل. فلنتذكّر الملاحظة التي أبداها فرويد في مقاله عن تابو البكارة: «ليس الزّوج دائماً وأبداً سوى بديل إن جازت العبارة، إنّه لا يكون أبداً الرّجل الحقيقيّ، فهناك رجل آخر هو الذي ترك بصمته على الطّاقة العشقيّة للمرأة، وهذا الرّجل الآخر هو في الحالات النّموذجيّة الأب، أمّا هو فليس إلاّ التّبع.»(٢٠) فالرّاوية استبقت الأحداث إذن، فهي العذراء التي تريد أن تقول إنّ الشّوق إلى الأب قد طالها منذ البداية، وأنّ زوجها الملك وصل متأخّراً، وإن كانت غشاوة بكارتها سليمة. فالطّفل-التّعلّة-ما قبل النّصّ يعني أنّ الأصل الأصيل لا يوجد. ويمكن هنا أن نذهب مذهب هيجل، بقولنا إنّ الطّفل بصفة عامّة هو الذي يلغي الأصل.(٢١)

---

(٢٠) S. Freud, op. cit., p 75.

(٢١) الجملة التي يستشهد بها جون هيبوليت هي على وجه الدّقّة: «الأبوان بالنّسبة إلى الطّفل يمثّلان الأصل الذي يلغي نفسه».

G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hippolite, Paris, Aubier, 1941, T 2, p 24.

يقول أميل ليتريه Emile Littré: «إنّ التّعلّة-ما قبل النّصّ هي العلّة المفترضة أو السّبب الظّاهريّ الذي نستند إليه لإخفاء الدّواعي الحقيقيّة لهدف أو فعل». ولا يمكن أن نعبّر بطريقة أفضل من هذه عن تمثيليّة simulacre الرّاوية التي تجعل النّصّ يدور حول نفسه وتضع التماس الحكاية على لسان الطّفل، ولا يمكن أن نعبّر بطريقة أفضل عن الأمل الذي حُمّلَه الطّفل حتّى يمكن انتظار الصّباح. فالتّعلّة-ما قبل النّصّ إذن ليست خارج النّصّ بل إنّها تباعده الدّاخليّ الذي هو هامش له، ومخزون ومصنع للماقبل حسب عبارة فرانسيس بونج، يشتغل عن طريق لعبة الافتراق والدّوران على الذّات. فالطّفل هو عدول النّصّ بالنّسبة إلى ذاته، هو العدول الذي يقول به النّصّ لنفسه: تعال. النّصّ هو الذي ينادي نفسه كلّ ليلة من فوق السّرير. لا تقول شهرزاد للملك: «أصغ إليّ يا مولاي، فسأقصّ عليك حكاية» أو «هل تريد يا مولاي أن أقصّ عليك حكاية؟». إنّها لا تطلب القصّ لنفسها بنفسها. إنّها لا تضع نفسها في موقع المخاطب الذي يطلب الحظوة بين «أنا وأنت» أو «الأنا والأنت». اختارت شهرزاد هذا الطّفل القريب منها ومن هويّتها الجنسيّة لكي تحثّ على فتح مشهد آخر داخل المشهد المغرق في البدائيّة. فالطّفل يمكّن إذن من حمل الغير على الكلام وعلى إدخال كلام الآخر عبر مسلك خياليّ. وهكذا استنبطت الرّاوية الشّخص الثّالث. إنّ التماس الحكاية يمثّل لحظة الانقلاب التي انبثق منها نداء الآخر، وطلب شفاعته وإنابته في رهان الحياة والموت. وعلينا أن لا نغفل عن العلاقة الوطيدة بين الالتماس والإنابة supplier et suppléer، لأنّ الأمر يتعلّق فيهما بانعطاف ضروريّ (supplicare يعني اشتقاقيّاً الرّكوع)، وهذا الانعطاف هو الذي يسمح بإدخال الإضافيّ الخياليّ في قلب الواقعيّ الجنسيّ.

كما أنّ شهرزاد لم تطالب بوضع حدّ لمجزرة النّساء، بل إنّها قصّت حكايات، وما قصّته يمثّل واجهة تخفي الغاية الحقيقيّة المنشودة، وهي الحفاظ على الحياة، حياتها هي أوّلاً، وحياة النّساء الأخريات تبعاً لذلك. وليس هذا التنظيم أمراً عرضيّاً في عمليّة إخراج المشهد. فالطّفل ومعه الخياليّ يقفان في

الواجهة في مراهنة أساسيّة على عودة العقل للحفاظ على الحياة. وبهذا المعنى، فإنّ التّعلّة-ما قبل النّصّ تدخل عدولاً ولعباً بين مستويين: إنّ اللّعب المقصود ليس القصّ نفسه، بل إمكانيّة التّخريف، باعتبار التّخريف طلباً طفوليّاً يقدّم على أنّه العلّة المفترضة أو الحاجز الواقي الذي يمكن أن يقف خلفه الخياليّ ليلعب كالطّفل.

هذا الانعطاف الموجود بين الأمام والخلف هو الذي يسمح بخلق شروط التباس أساسيّ، شبيه بالالتباس الذي يذكره فرويد في حديثه عن «قراديفا» La Gradiva، رواية يانسن Jensen.[٢٢] فقد بيّن أنّ شفاء نوربار Norbert اقتضى اكتساب الخطاب معنى مزدوجاً. أمّا المعنى الأوّل، فهو يساوق الهذيان حتّى يحصل على ثقة الهاذي وينفذ إلى تفكيره، وأمّا الثّاني، فهو يؤوّل الهذيان حسب لغة الحقيقة اللاّشعوريّة. ولنتذكّر تعجّب جمال الدّين بن الشّيخ من هذا الأمر، عندما قال: «الرّاوية [شهرزاد] المكلّفة تطييب خاطر الملك المهان تبادر إلى قصّ حكايات لا يمكن منطقيّاً إلاّ أن تعزّز شعوره إزاء المرأة.» فالالتباس يفتح إذن إمكانيّة السّماع المزدوج باعتباره لعبة. فبينما يستمع الطّفل إلى الحكاية، يلعب الخيال حيث تنفلت المتعة التّدميريّة من عقالها، فيحاول أن يسمعها صوت العقل.

وفي هذا الصّدد، علينا أن نلحّ على البعد الدّراميّ للعّب، بما أنّ الأمر يتعلّق بالمخاطرة بالحياة. ولنتذكّر أنّ شهرزاد تطوّعت للأمر خلافاً لرغبة أبيها، وهي لم تتطوّع رغبة في مواجهة جنون الملك بكيد النّساء كما يقال، بل لتقيم على مقربة من الموت لعبة، ولتلهي الملك عمّا يستهويه، وهو القتل. ولذلك فلا يكفي أن نقول عن هذه اللّعبة إنّها play وليست game، إذا لم نقل على وجه الدّقّة إنّ الأمر يتعلّق بلعبة اختباء على مشارف الموت. ولعبة الكلام والخيال هذه مع الجنس لا يمكن أن تكون سوى اللّعبة الكبرى التي نطلق عليها اسم اللاّشعور.

هذا يعني أنّ اللاّشعور كان مخفيّاً في المشهد الذي ينعت بكونه «بدائيّاً» أو

---

(٢٢) فرويد، الهذيان والأحلام في قرادفا يانسن:
Sigmund Freud, *Le Délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen* (1907), trad. P. Arhex et R. M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1986, p 233 et ss.

«أصليّاً»، وإلاّ فإنّ «البدائيّة» و«الأصليّة» يمكن أن تأتيا على الكلّ، بما في ذلك إمكانيّة المشهد نفسه. فاللاّشعور هو ذاك الذي رأى وسمع بدلاً منّا، ومنذ الأزمنة الأولى التي كان يسيطر فيها سيّد المتعة المطلقة الذي ينشر الموت ويريد الحفاظ على البكارة التي لا يشوبها أي أثر آت من الغير.

لا توجد حكاية أو قصّة أو أسطورة إلاّ ويوجد معها إخفاء وتمثيل ولعب. ويمكن أن نقول باختصار: ما أبانت ضرورة البقاء على قيد الحياة عن نسيجها، إلاّ وكان اللاّشعور معتملاً في نسج سلامة الحياة. اللاّشعور يوجد هناك دائماً وأبداً. إنّه على وجه الدّقّة الـ«هناك» الذي لا يخضع إلى علاقة الملكيّة المباشرة (هنالك، وليس «له»). «هنالك» فصل يأتي بمعنى انفتاح مكان اللاّشعور. وهو انفتاح سابق للإثبات وللنّفي. فاللاّشعور لا يمكن أن يكون وجهة نظر مشاهد يوجد خارج المشهد، بل إنّه يوجد في الدّاخل، وباعتباره شرط إمكان انفتاح المشهد من حيث هو مشهد. إنّه يفتح المشهد من الدّاخل، وباعتباره إضافة خياليّة طفوليّة، إلى حيث تسود الفجاجة الدّمويّة للمتعة المطلقة. إنّنا نقترح لذلك تجذير الموقف النّظريّ الذي اتّخذه جون لابلونش Jean Laplanche وجون-باتيست بونتاليس Jean-Baptiste Pontalis في «الهوام الأصليّ، هوامات الأصول، أصول الهوامات». ليست الذّات التي توجد في الهوام الأصليّ، بل إنّ اللاّشعور باعتباره لعبة هو الذي يفتح إمكانيّة «المشهديّة» و«الأصالة»، حيث تجد الذّات ملاذاً لها.(٢٣) وبالجملة، فإنّ مقتل الأب الخياليّ للرّهط البدائيّ لا يمكن أن يتمّ إلاّ بوسائل خياليّة صرف: قتلت الرّاوية الأب الخاليّ عن طريق تمثيليّة الطّفل-التّعلّة-ما قبل النّصّ الذي أنزل ضربة الإلهاء، وبهذه الضّربة تمنح الحكاية الحياة مناعة موقّتة. ويمكن أن نعود إلى العبارة التي لخّص بها عبد الكبير الخطّيبي محنة التي فرضها الملك المرعب على شهرزاد، وهي: «قصّي عليّ حكاية وإلاّ قتلتك»، لنقول إنّ جواب شهرزاد كان: «سأقتلك بأن أقصّ عليك حكاية». ولعلّ

---

٢٣) J. Laplanche et J. B Pontalis, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme* (1964), Paris, Hachette, 1985.

ما لم ينتبه إليه الكثيرون هو أنّ الملك في ألف ليلة وليلة لم ينبس ببنت شفة. إنّه يتظاهر بالموت في قبر خياليّ.

محور شهرزاد/ شهريار

مشهد ألف ليلة وليلة هو المكان الذي تلتقي فيه بطريقة محوريّة إشكاليّة كبت الأنوثة بكلّ مراحله مع مآزق النّرجسيّة الذّكوريّة بانعكاساتها السّلبيّة على الغير الذين هم من الجنس نفسه. وكلمة «محوريّة» تعني أنّ الأمر يتعلّق باتّجاه في علاقات الغيريّة تصبح فيه المواجهة بين الرّجل والرّجل الآخر (والقرين) موضوعاً تتأسّس حوله مرجعيّة للهويّة الذّكوريّة وسلالتها والصّيغة التي تعتمدها هذه المرجعيّة هي القدرة العالية والثّقب.(٢٤)

يبدو أنّ الابتكارات الرّوحيّة التي أتى بها التّوحيد قد وضعت أساساً لحلّ المشاكل المنجرة عن تدميرية الذات الذكورية في علاقاتها النرجسية، علاقات الانفصال والاتصال بالآخر الأصلي، وعلاقة الانشداد إلى صورة المثيل. ما اجتمع رجل برجل أو وجدت بينهما علاقة سلاليّة إلاّ وانفتح باب الاضطراب. وعندها تظهر سيناريوهات العنف باختلافها: التّضحية (بين الأب والابن)، وقتل المثيل (بين الأخوين)، وقطع الدّابر (بين الطّفل والقاتل المبيد)، وتصريف الفرديّة (واحد، اثنان، واحد)، والمجموعة (المؤسّس ووريثه).

وسنتطرّق فيما يلي إلى الكيفيّة التي عالج بها الإسلام، وهو وريث التّخييلات التّوحيديّة السّابقة، بعض الصّور الأساسيّة في العلاقة ما - بين - الرّجلين. ومن البديهيّ أنّ الوضعيّات التي سنقدّمها لا تستوفي كلّ الإمكانيّات، بل هي لا تعدو أن تكون حالات محدّدة لظهور المستحيل الذي يحاول الخياليّ الضّروريّ أن يرسّخه وأن يوجد له منعطفات، على نحو يائس أحياناً.

---

(٢٤) انظر كتاب مونيك شنايدر الصّادر حديثاً: سلالة المذكّر، وهو كتاب يلتقي مع تحليلنا هذا في الكثير من المناحي. إلاّ أنّ صدوره أخيراً جعلنا لا نجد متّسعاً من الوقت للاستفادة منه على أحسن وجه في هذه الدّراسة:

Monique Schneider, *Généalogie du masculin*, Paris, Aubier, 2000.

٢ - التّضحية والتّأويل

تقَدّم التّضحية في التّوحيد على أنّها تأويل وحلّ لمشكلة العنف. إنّها تتأسّس انطلاقاً من مقطع مخصوص تحاك خيوطه داخل توليفة الأسرة الأبويّة، بين الأب والابن. فهذه التّوليفة مسكونة بهاجس التباس الأب بالابن وتداخلهما الخياليّ إلى الحدّ الذي يجعل وجودهما ومصيرهما وخلاصهما وقفاً على مقتل أحدهما.

أراد التّوحيد أن يجعل من ترميز هذا العنف أساساً له، فأعلى من شأنه وجعله نموذجاً يحتذى في الفكاك من العنف بصفة عامّة. إنّ الأمر يتعلّق باختيار مشهد دراميّ يتمّ فيه لعب دور الأب الذي يقتل ابنه أو الأب الذي يقبل بقتل ابنه.

علماً بأنّ بعض التّقاليد الأخرى غير التّوحيديّة أبرزت العمليّة العكسيّة، أي مقتل الأب من قبل الابن. ولا بدّ أن يؤدّي اختبار هذه الرّواية أو تلك إلى اختلاف في تأويل العنف، وفي مساره والفكاك منه، لا سيّما في ما تعلّق بنقطة محدّدة هي أصل الرّغبة القاتلة عند الأب أو الابن.

ورغم أنّ التّوحيد التّوراتيّ قد اختار التّضحية بالابن، فإنّه لم يعمد بكلّ بساطة إلى جعل الرّغبة في التّضحية متأتّية من الأب. فالأب لا يعدو أن يكون عبداً للّه، خاضعاً لإرادته، خاضعاً على وجه التّحديد إلى امتحانه المريع: فالأعلى يريد منه أن يدمّر الأحبّ إلى نفسه، أو لنقل إنّه خاضع إلى رغبة الأوحد في تدمير الوحيد. فالشّوق الأضحويّ منسوب إذن إلى الآخر، الآخر الذي يتمّ بفضله التّعويض، من حيث أنّ هذا التّعويض ليس سوى مكافأة للأب على طاعته المطلقة.

ولئن بدا لنا أنّ اليهوديّة تتّفق مع الإسلام في تقديم حلّ للعنف لا يتحقّق فيه الشّوق الأضحويّ، وذلك بواسطة التّعويض، فإنّ الحلّ المسيحيّ الجذريّ تمثّل كما هو معلوم في إنجاز مقتل الابن بصفة واقعيّة.

فالإسلام الذي احتلّ موقعاً تاريخيّاً يمكّنه من معرفة الحلّين اليهوديّ والمسيحيّ رفض تحقيق الشّوق الأضحويّ الذي يستهدف الابن، بما أنّ القرآن ذهب إلى أنّ المسيح «مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ» (النّساء، ٤/١٥٧). أي أنّه وضع شخصاً آخر (ليمّا) محلّ المسيح، وهو ما يعيدنا إلى التّعويض.[١]

ولكنّ الإسلام إذ يعيد الاعتبار إلى الحلّ التّوراتيّ المتمثّل في التّعويض. يدخل تحويرات على بعض مناحيه الهامّة، وهو ما يسمح لنا بالحديث عن رواية خاصّة بالإسلام، أو عن تأويل قرآنيّ للتّضحية بالابن.

يندرج هذا التّأويل في إطار أرحب تبدو فيه تضحية إبراهيم بعداً أساسيّاً من أبعاد الارتباط السّلاليّ بين النّصّ القرآنيّ والتّوحيد التّوراتيّ. وليس أدلّ على ذلك من التّكرار الطّقوسيّ الذي يحيي ذكرى فعل إبراهيم في كلّ عيد أضحى من كلّ سنة، بذبح الخروف، لأنّ هذا التّكرار الطّقوسيّ يحيّن قصّة التّعويض الطّقوسيّ ويجسّدها. فما يفعله كلّ أب في كلّ عام، وهو يكرّر الفعل المفترض، هو تذييت الفعل الافتتاحيّ. ويتطابق هذا الفعل مع نهاية طقوس الحجّ إلى مكّة. وما نراه هو أنّنا لا يمكننا أن نفكّر في الذّات في الإسلام دون أن نأخذ بعين الاعتبار هذه المسرحة العائليّة للتّضحية.

إنّ تحيين فعل إبراهيم في الفضاء العائليّ كما سنرى حاضر منذ ظهور الرّواية الإسلاميّة للتّضحية بالابن.

---

(١) يبدو أنّ القرآن، في هذا الصّدد، قد حوّل لمصلحته الرّواية التي تبنّتها إحدى المجموعات اليهوديّة-النّصرانيّة العربيّة الموجودة في زمن الوحي، وهي الرّواية القائلة بتعويض المسيح بشخص آخر يشبهه. وقد تبنّى إنجيل برنابا المنحول هذه الفكرة واضعاً يهودا محلّ المسيح.

قصّة التّضحية في القرآن

لننطلق أوّلاً من القصّة القرآنيّة. إنّها تبتدئ بنداء إبراهيم: «رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ»، وتتواصل على هذا النّحو[٢]: «فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَام حَلِيم، فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى. قَالَ: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِين. فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاء الْمُبِينُ، وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيم، وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ، سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ، كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ، وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ.»

وهذا النّصّ يستدعي مجموعة من الملاحظات.

«يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ». هذه الجملة الموضوعة على لسان إبراهيم تدلّ على أنّ اللّه في الرّواية القرآنيّة لم يصدر أمراً مباشراً إلى إبراهيم بذبح ابنه. فالشّوق الأضحويّ يتنزّل في حلم الأب (إبراهيم). إنّ الرّغبة في ذبح الابن رآها إبراهيم فيما يرى النّائم وأراد تحقيقها. وعندما أفاق كان تحت تأثير الرّؤية (يستعمل القرآن فعل «رأى» في الآية)، فأراد تنفيذ ما رأى أنّه يقوم به في الحلم. فمن الواضح إذن أنّ تأويل التّضحية يندرج هنا في سجلّ آخر، بما أنّ الرّغبة في قتل الابن تنبثق في حلم الأب ولا تصدر عن أمر إلهيّ.

«فانظر ما ترى»: تتابع الفعلين «نظر» و«رأى» يمكن أن يعني «ما رأيك؟» وهو ما يعني أنّ إبراهيم يطلب من ابنه تقديم وجهة نظر عن حلمه، وكأنّه لا يحاول فرض فعله ولا يحاول الحصول على موافقة، بل يطلب من ابنه إضفاء مدلول على هذا الحلم. ويجب أن لا ننسى أنّ فعل «نظر» هو الذي تولّد منه مفهوم «النّظريّة»، كما هو الشّأن في كلمة *théôria* اليونانيّة.

«قال: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ»: الابن هو الذي يرى أنّ أباه قد تلقّى أمراً.

---

(٢) سورة الصّافات، ٣٧/ ١٠٠-١١٢.

«يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا»: هذه الجملة باعثة على الدّهشة. فاللّه يحيل إلى تصديق إبراهيم بحلمه، ولا يحيل إلى أمر فرضه عليه.

«وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ». يستخلص بعض الشّرّاح المسلمين من هذه الآية أنّ الابن الذي تعرّض إلى التّضحية هو إسماعيل، بما أنّ التّبشير بإسحاق جاء بعد قصّة التّضحية، وبما أنّ إسماعيل هو أكبر أبناء إبراهيم. ولكنّ موقف القرآن من هذه المسألة ليس قاطعاً ولا صريحاً. فالشّرّاح يجدون في الآية نفسها ما يدلّ على أنّ موضوع التّضحية هو إسماعيل وما يدلّ على أنّه إسحاق. بعضهم توقّف عند الجملة الأولى «فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ»، ذاهبين إلى أنّ القرآن لم يذكر سوى التّبشير بإسحاق في قوله: «وبشّرناه بإسحاق نبيّاً من الصّالحين» (الصّافّات، ٣٧/ ١١٢)، وقوله: «فبشّرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب» (هود، ١١/ ٧١). فالبشارة تتعلّق بإسحاق، بما أنّه هو الذي ولد من طريق المعجزات. وفي نهاية الأمر يوجد تقليد راسخ يحافظ على اللاّمتقرّر في ما يخصّ اختيار الابن.

فالذين يقولون بأنّ موضوع التّضحية هو إسماعيل يستندون إلى حديث يوصف فيه الرّسول بأنّه «ابن الذّبيحين».[٣] فالذّبيحان حسب الشّرّاح هم إسماعيل جدّ العرب وعبد اللّه والد الرّسول محمّد.

وهذا ما يسمح لنا بالعودة إلى حلقة أخرى من قصّة التّضحية في الإسلام، تتعلّق بسلالة الرّسول محمّد وأسرته، وقد اكتفينا بالإشارة إليها إشارة عابرة في الفصل الثّالث.

تذكر كتب الأخبار القديمة أنّ جدّ النّبيّ كان في الجاهليّة يحبّ النّوم عند

---

(٣) [نورد نصّ الحديث كما جاء في تفسير القرطبيّ: «... معاوية قال: سمعت رجلاً يقول للنبيّ صلى الله عليه وسلّم: يا ابن الذبيحين؛ فضحك النبي صلى الله عليه وسلم. ثم قال معاوية: إن عبد المطّلب لما حفر بئر زمزم، نذر لله إن سهّل عليه أمرها ليذبحنّ أحد ولده لله، فسهّل الله عليه أمرها، فوقع السّهم على عبد الله، فمنعه أخواله بنو مخزوم؛ وقالوا: افد ابنك؛ ففداه بمائة من الإبل وهو الذبيح، وإسماعيل هو الذبيح الثاني...» (ص ٢٩٠٨، موقع الورّاق. المترجمة].

الكعبة بمكّة (وقد كانت في ذلك الوقت أيضاً مكاناً مقدّساً)، بموضع يسمّى «حجر» كانت تنحر عليه الذّبائح وتقدّم القرابين للأوثان (وكلمة حجر تحيل إلى الصّخرة والحضن وما دار بالعين من العظم. . .) وفي هذا المكان كان يرى فيما يراه النّائم شبحاً يأمره بالحفر لاستخراج كنز دفين.

حفر عبد المطّلب طويلاً إلى أن ضايقه أفراد قبيلته، فقد اعتبروا هذا الحفر انتهاكاً لحرمة الآلهة. ثمّ نجح في استخراج الماء من ذلك المكان الذي يمثّل حسب الرّواية الإسلاميّة عين الماء التي فجّرها اللّه تحت قدمي إسماعيل لإنقاذه من الموت صحبة أمّه. وفي ذلك الموضع أقام مع أبيه ما سيصبح المعبد الإسلاميّ والمدينة الإسلاميّة.

ويقول الأخباريّون المسلمون إنّ جدّ النّبيّ عندما كان يلقى معارضة قبيلته لحفره في الموضع المقدّس، ولم يكن له من سند في ذلك إلاّ ولد واحد، نذر بأن ينحر أحد بنيه للّه إن بلغ عدد أولاده عشرة. فهذا النّذر تزامن مع اكتشاف المكان التّوراتيّ الذي تمّ فيه إنقاذ الطّفل، وكأنّ مسألة المكان تتضمّن الرّهان على التّضحية بالابن. ومن المهمّ أن نذكر أيضاً أنّ الحلم كان الوسيلة التي تلقّى بها الجدّ الأمر بالكشف عن موضع الهاجريّين (العرب حسب تسمية القدامى) وفتح عين مائهم. ولننتبه خاصّة إلى هذا التّعارض بين الابن والعين أو المصدر source، وهو ما لمسناه في جملة هيجل المذكورة سابقاً.

وبعد سنوات، عندما أنجب عبد المطّلب فعليّاً عشرة أبناء، أصبح النّذر أمراً مؤرّقاً له، فقرّر الوفاء به. يقول أهل الأخبار أيضاً إنّ اختياره وقع على ابنه الأخير، وهو أحبّهم إلى نفسه.(٤) وعندما قاد المختار من أبنائه إلى الحجر لنحره اعترض طريقه بعض أفراد قبيلته بتحريض من النّساء (الأمّهات والأخوات والخالات والعمّات). وأمام اعتراض الجميع على قراره، اضطرّ إلى افتدائه

---

(٤) [تقول المصادر تحديداً إنّ عبد المطّلب ضرب القداح في جوف الكعبة كما هو عادة العرب «فخرج القدح على عبد اللّه». انظر تاريخ الرّسل والملوك، ص ٣٦٦، موقع الورّاق، المترجمة]

بقرابين حيوانيّة. وقد وقع الجدّ في حرج شديد جعله يختار صيغة لتحديد مقدار الفدية تعتمد على القرعة [ضرب القداح]. واضطرّ إلى دفع فدية باهظة تتمثّل في مائة من الإبل قدّمت ذبائح.

وهكذا قامت القصّة الإسلاميّة على تحيين لرهان التّضحية بالابن في صلب سلالة محمّد. هذا التّحيين تمّ انطلاقاً من الحلم الذي انبثق منه الشّوق إلى إعادة فتح المكان. فالحفر في المكان والتّضحية بالابن متلازمان في الحلم الأبويّ.

في الشّوق إلى التّضحية

يعود الفضل في تقديم أجمل تأويل لإشكال العلاقة بين الحلم والتّضحية في الإسلام إلى المتصوّف الأندلسيّ ابن عربيّ (القرن الثّاني عشر). فقد أدرج هذ الإشكال في إطار نظريّته عن «حضرة الخيال».

انطلق ابن عربيّ من جواب الابن: «يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ» ليُخضع مسألة التّضحية بأكملها إلى رهان تأويل الحلم، فهو يقول: «والولد عين أبيه. فما رأى [الوالد] يذبح سوى نفسه. «وفداه بذبح عظيم» فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. وظهر بصورة ولد، بل بحكم ولد من هو عين الوالد.»(٥)
وهكذا، فإنّ موضوع الحرمان الذي يخضع إليه الأب من حيث ماهيّته، وعن طريق الابن، هو الطّفل. ولا شكّ أنّ هذا التّأويل الذي قدّمه ابن عربيّ يندرج في إطار تقليد عريق في التّصوّف يقوم على اعتبار «التّضحية الكبرى» تضحية بالنّفس. والنّفس هي la psyché، وهي الجزء الحيوانيّ الفاني من الرّوح، وهي التي تظهر في صورة الحمل الوديع المقدّم قرباناً، وعلى هذا النّحو يسلم الغنوصيّ نفسه إلى الفناء في الإلهيّ.

إلاّ أنّ طرافة ابن عربيّ تكمن في النّظريّة التي قدّمها في «الفصّ» المتعلّق بإسحاق. فهي من أرقى وألطف النّظريّات المؤوّلة للحلم المتعلّق بما يعتمل في الأب من شوق إلى قتل الطّفل، وللمرور من الفعل الخياليّ إلى الواقع:

---

(٥) فصوص الحكم، ص ٧٨.

«اعلم أيّدنا الله وإيّاك أنّ إبراهيم الخليل عليه الصّلاة والسّلام قال لابنه (إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك)، والمنام حضرة الخيال فلم يعبّرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام، فصدّق إبراهيم الرّؤيا)، أي لم يعبّرها لما تعوّد به من الأخذ عن عالم المثال، فلمّا رقّاه اللّه تعالى عن عالم المثال ليجعل قلبه محلّ الاستواء الرّحمانيّ، أخذ خياله المعنى من قلبه المجرّد، وتصرّفت القوّة المتصرّفة في تصويره، فصوّرت معنى الكبش بصورة إسحاق عليه السّلام لما ذكر من كونه الأصل، فلم يعبّرها وصدّقها في أنّ ذلك إسحاق، وكان ذلك عند اللّه الذّبح العظيم، فلم يعط إبراهيم الحضرة حقّها بالتّعبير، ففداه ربّه من وهم إبراهيم بالذّبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند اللّه، وهو لا يشعر.»[٦]

لم أقم في هذه التّرجمة [٧] بأدنى محاولة لجرّ ابن عربيّ إلى عصرنا. فكلّ كلمة وكلّ فكرة في هذا النّصّ تمثّل جزءاً من المجموع النّظريّ الذي صاغه ابن عربيّ عن «حضرة الخيال» أو «الحضور الخياليّ». وليست حضرة الخيال هذه حضوراً في الخيال، بل هي حضور الخيال باعتباره جوهر الغياب الذي هو شوق الآخر. فابن عربيّ يميّز في هذه النّظريّة بين قطبين خياليّين. أمّا القطب الأوّل فهو الخيال المرتبط بالظّرفيّة الخاصّة بالذّات: يقول في الفصّ نفسه: «بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها، وهذا الأمر العامّ...»

أمّا القطب الثّاني، فهو الخيال غير الظّرفيّ: يقول ابن عربيّ: «والعراف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج في محلّ الهمّة، ولكن لا تزال الهمّة تحفظه[٨]»

فابن عربيّ يميّز هنا بين «الخيال المتّصل» بالذّات و«الخيال المنفصل» عن الذّات. فالخيال المنفصل يشمل في تقديري ما سمّيناه «الخيال الضّروريّ» الذي لا يخيّل المستحيل، بل يشير إليه باعتباره منسحباً، وباعتباره بقيّة تقال، تماماً كما هو شأن «كان».

---

(٦) م، ن، ص ١٣٨.
(٧) [يقصد ترجمة نصّ ابن عربيّ إلى الفرنسيّة].
(٨) [فصوص الحكم، ص ١٤٧].

والنّتيجة التي يمكن استخلاصها ممّا تقدّم حسب ابن عربيّ هي أنّ إبراهيم لم يستطع أو لم يهتد إلى تأويل الهوام[٩] في حلمه، وهو «التّضحية بابنه». فقد بقي «بلاشعور» بالموضوع الحقيقيّ للشّوق إلى التّضحية. فما كان يجب عليه التّضحية به هو «الطّفل الذي فيه» لا ابنه. وتبعاً لذلك، فإنّ مشهد ذبح الكبش كان تداركاً (من قبل اللّه) في الواقعيّ لما تمّ التّعبير عنه في الخيال ولم تتوفّر وسائل تحويله إلى صورة ملائمة. فما هي إذن هذه الصّورة الملائمة، ومن أين تتأتّى وسائل التّحويل؟

يشرح ابن عربيّ هذا الأمر قائلاً: «وقال اللّه تعالى لإبراهيم حين ناداه أن (يا إبراهيم قد صدّقت الرّؤيا) وما قال له: قد صدّقت في الرّؤيا إنّه ابنك، لأنّه ما عبّرها. فلو صدَق في رؤيا ما رأى لما كان عند الله إلاّ إسحاق ولذبحه، فلم يصدق فيها بالتّعبير كما هو عند الله، بل أخذ بظاهر ما رأى والرّؤيا تطلب التّعبير، ولذلك قال العزيز: (إن كنتم للرّؤيا تعبّرون)، ومعنى التّعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر، فكانت البقر سنين في المحْل والخصب، فلو صدق في الرّؤيا لذبح ابنه، ولكان عند اللّه كذلك، وإنّما صدّق الرّؤيا في أنّ ذلك عين ولده، وما كان عند الله إلاّ الذّبح العظيم في صورة ولده، ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم (ص) ما هو فداء في نفس الأمر عند الله.»[١٠]

وهذا يعني أنّ ما يراه ابن عربيّ هو أنّ الاستبدال الأضحويّ للابن بالكبش كان سدّاً للنّقص الذي اعترى تأويل إبراهيم، إذ صدّق بالمعنى الحرفيّ لصور الحلم. فالتّعويض الأضحويّ يكون بذلك تداركاً في اللّحظة الأخيرة لخطإ في التّأويل كان يمكن أن يصبح جريمة قتل لطفل. فالتّضحية هنا هي بمثابة التّأويل. المستهدف هو التّضحية بالطّفل الذي كان في داخل الأب من خلال الابن، أو على وجه الدّقّة من خلال صورة التّضحية بالطّفل، وهي غير قتل الابن.

---

(٩) [«الوهم» في لغة ابن عربيّ. المترجمة].

(١٠) ابن عربيّ، فصوص الحكم، شرح الشّيخ عبد الرّزّاق القاشانيّ، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتّراث، ١٩٩٧، ص ص ١٣٩-١٤٠.

وإذا كانت التّضحية تحلّ محلّ التّأويل النّاقص معوّضة إيّاه، فذلك يعود ربّما إلى وجود تكافؤ بين التّأويل والتّضحية. وإذا صحّ هذا القول، فإنّ التّضحية في الحلم تصبح حلماً بتحقيق الشّوق إلى التّأويل. أمّا التّضحية نفسها فتكون الشّوق إلى التّأويل وقد تجسّد في الواقع. والرّهان في هذا الشّوق إلى التّأويل هو كما سنرى قتل الطّفل القابع في داخل الأب. ولكنّ الشّوق إلى قتل الطّفل القابع في داخل الأب لا يعدو أن يكون شوق الابن إلى أن يكون أباً، أو لنقل، لم لا، إنّه مصير الأب إبراهيم وقد وصل إلى مطبّة.

هذه هي النّتيجة القصوى التي نجح في استخراجها من إشكال التّضحية في الإسلام هذا الرّجل الذي ينتمي إلى العصر الإسلاميّ الوسيط، وهي تتمثّل في أنّ التّضحية خطأ في تأويل حلم الأب أو شوق الأب. إنّنا نجد لدى ابن عربيّ، معاصر ابن رشد، أمراً تشهد به كلّ آثاره، وهو محاولة تخليص روحانيّة التّوحيد الإسلاميّ من الإله المكفهرّ الذي يطالب بنصيب من اللّحم ويكره الآباء على إراقة دم الأبناء لتخفيف تأثّمهم. إنّ ابن عربيّ يحيل إبراهيم إلى شوق الآخر وإلى الطّفل الخياليّ، أي إلى إله قابع في لاشعوره. ونفهم لذلك سبب منع الإسلاميّين كتبه وحرقهم إيّاها، معتبرين إيّاها نتاجاً لمرتدّ عن الإسلام.

الابن من حيث هو حرمان

يقول الكفويّ (القرن السّابع عشر) في الكلّيّات: «ولا بدّ من أن يذكر الابن في تعريف الأب. فالأب من حيث هو الأب لا يمكن تصوّره بدون تصوّر الابن كما يقال (العمى عدم البصر عمّا من شأنه أن يبصر)، فلا بدّ من ذكر البصر في تعريف العمى، مع أنّه خارج عن ماهيّته، كما أنّ الابن خارج عن ماهيّة الأب.»(١١)

فالأب إذن ماهيّة لا يمكن أن نحدّدها إلاّ تبعاً للحرمان الذي تولّده. وطبقاً لهذا المفهوم، أصبح أوديب الأعمى في نهاية المطاف ابن لايوس. ليس من

(١١) الكفويّ (أبو البقاء)، الكلّيّات، دمشق، ١٩٨١، ١/ ١٥.

المرجّح أن يكون الكفويّ قد اطّلع على التّراجيديّات الإغريقيّة، فالعرب ترجموا التّراث العلميّ والفلسفيّ وأعرضوا عنها. ولكنّ ما سمح لمفكّري الإسلام بالتّوصّل إلى تحاليل دقيقة لأسس النّفسيّة البشريّة هو استعادتهم التّراث التّوحيديّ اليهوديّ والمسيحيّ، وتأويلهم للأساطير التّوراتيّة الكبرى بمنظار التّفسير المزدوج الذي نجده لدى مؤلّفين كثيرين (تفسير الحدث بالمعطى الإلهيّ الذي يخضع من جديد إلى تفسير متطابق مع القوانين البشريّة الصّرف، دون أن يلغي أحد التّفسيرين الآخر).

هذه هي الصّيغة التي تعبّر من خلال مسألة التّضحية عن رهان رئيسيّ لصورة من صور الطّفوليّ في الإسلام: الابن باعتباره نتيجة لحرمان يعتري الماهيّة التي أنجبته والتي بدونه لا يمكن أن تتحدّد، أي أنّها تبقى في حالة ألم. ألا نقترب هكذا كلّ الاقتراب من عبارة هيجل التي ذكرناها سابقاً، وهي: «الأبوان بالنّسبة إلى الطّفل يمثّلان الأصل الذي يلغي نفسه»؟

٣ - الطّفل الشّعب

موسى في القرآن

قصّة موسى هي ولا شكّ أطول القصص القرآنيّ وأثراه. واسم موسى هو بلا منازع أكثر الأسماء تردّداً في كتاب الإسلام المقدّس. إنّها مجموعة من الأحداث والخوارق المتوزّعة على أربعمائة آية وسبع وعشرين سورة، وهي تكرار للحلقات التّوراتيّة مع بعض الإضافات. وقد ضخّم الشّرّاح فيما بعد سيرة موسى وأطلقوا عليه لقب «كليم اللّه»، استناداً إلى الحلقة التي تكلّم فيها موسى مع اللّه وتلقّى منه القانون بصفة مباشرة. هذه الامتيازات يضاف إليها معطى آخر فريد من نوعه: لقد أطلق القرآن على قانون موسى اسم «الفرقان» (الاختلاف)، وهو من أهمّ أسماء القرآن نفسه. وليس هذا بالغريب، فمنذ بداية نزول الوحي الإسلاميّ شبّه قسّ نصرانيّ هو ورقة بن نوفل مظاهر نبوّة محمّد بالنّاموس الذي تلقّاه موسى.

إنّ أهمّيّة موسى التي لا نظير لها في النّصّ الإسلاميّ تفسّر لنا ما حصل في ماي/ أيار - مايو ١٩٣٩ عندما نشرت صحيفة الأهرام اليوميّة الشّهيرة خبراً عن صدور كتاب فرويد «موسى الإنسان والتّوحيد»، بعث به مراسل الصّحيفة بلندن. فقد تلت هذا الخبر اعتراضات وردود كثيرة، متأتّية من الوسط الجامعيّ، ومعترضة على اعتبار فرويد موسى ذا أصل مصريّ. لقد كتب أحد هؤلاء الجامعيّين المصريّين قائلاً: «هذا ما يقوله الأستاذ فرويد، وما من شكّ في أنّه انفرد، بين سائر العلماء والمؤرّخين في العالم، بهذا الاعتقاد الغريب الشّاذّ. ذلك

أنّ كتب التّاريخ والكتب المنزّلة تؤيّد الاعتقاد السّائد منذ آلاف السّنين بأنّ موسى كان يهوديّاً أباً عن جد، ومع أنّه تربّى وتثقّف في بلاط مصر، فقد قام مع أخيه هارون يناصر إخوانه اليهود ضدّ رعمسيس. ثمّ تولّى زعامة اليهود إلى أن أخرجهم من مصر.»[(١)]

وقد نحت كلّ الرّدود الصّادرة في الأهرام هذا المنحى، مستندة إلى شواهد قرآنيّة وتوراتيّة، وهو ما يعني أنّ التّوجّه العامّ كان أبعد ما يكون عن معاداة السّاميّة وحركة القضاء على اليهوديّة كما ظهرت بأوروبّا في تلك الفترة وفي الكثير من الأعمال التي تدّعي العلميّة. يعود ذلك إلى ما في العالم الإسلاميّ من تعلّق شديد بالصّورة الملحميّة لموسى ابن شعبه ومنقذه، وإن كان المنقذ يسير أحياناً في اتّجاه يعاكس اتّجاه الشّعب الذي كان ينوء تحت نير الطّغيان الفرعونيّ. كانت هذه الصّورة تكتسي أهمّيّة قصوى لدى المسلمين. فالكتب الشّعبيّة المسمّاة «الصّفراء» نظراً للون ورقها، كانت تميل إلى إبراز هذا المظهر من مظاهر الملحمة الموسويّة. وهذا هو شأن كتب تفسير الأحلام، ومنها كتاب ابن سيرين وكتاب النّابلسيّ (القرن السّابع عشر).[(٢)] فرؤية موسى في المنام تفسّر أساساً على أنّها خلاص وشيك من جبّار طاغية، أو على أنّها محنة افتراق بين الطّفل وأهله. تذكر هذه الكتب ولا شكّ مواضيع أخرى (اضطراب الكلام وعبور البحر)، ولكنّ موضوعي الطّفل والبطل هما اللّذان يحظيان بالاهتمام.

ثمّ إنّ الكثير من الأقاصيص تكرّر بعض الحلقات من قصّة موسى، فتتحدّث عن أسرة متواضعة تسلم ابنها إلى أسرة مالكة، وينتهي المطاف بالطّفل إلى افتكاك زمام الحكم وتخليص أقاربه من الظّلم والتّدمير. إنّ هذه الصّورة، صورة الطّفل المنتقل من أسرة إلى أخرى، ومن أمّ إلى أخرى (من الأمّ إلى المرضعة) ملحّة

---

(١) نقلاً عن: عبد الوهّاب النّجّار، **قصص الأنبياء**، دار العلم، القاهرة، د.ت.، ص ١٥٦-١٥٧.

(٢) النّابلسيّ عبد الغنيّ، **تعطير الأنام في تعبير الأحلام**، المكتبة التّجاريّة الكبرى، بيروت. د.ت.، ص ٢١٨.

متكرّرة، وقد أصبحت عنصراً سرديّاً أساسيّاً في قصص التّمرّد التي تروي مغامرة إنقاذ فرد أو مجموعة أو شعب من الفناء، وهي تبعاً لذلك مغامرة إنقاذ للذّاكرة الرّوحيّة التّوحيديّة، وكأنّ الحفاظ على الذّاكرة يتوقّف على الأسرة التي لا ينتمي إليها الإنسان، بل على الأسرة التي تعادي أسرته.

لقد روى المؤرّخ العربيّ الطّبريّ (القرن التّاسع) قصّة موسى مذكّراً بأنّ فرعون كاد يفني اليهود، بعد أن رأى في منامه ما أوّله المنجّمون على أنّ مولوداً من بني إسرائيل يأتي فيخلعه عن العرش: «فجعل لا يولد لبني إسرائيل مولود إلا ذبح، فلا يكبر الصغير، وقذف الله في مشيخة بني إسرائيل الموتَ، فأسرع فيهم، فدخل رؤوس القبط على فرْعون فكلّموه، فقالوا: إن هؤلاء القوم قد وقع فيهم الموت، فيوشِك أن يقع العمل على غلماننا نذبح أبناءهم فلا يبلغ الصغار، ويفنى الكبار، فلو أنك تبقي من أولادهم!»(٣)

وقد استجاب فرعون، حسب رواية الطّبريّ إلى هذه الشّكوى، فأمر بترك قتل المواليد طوال سنة، وكان أن حملت أمّ موسى به في تلك السّنة، ثمّ ألقي به في النّيل لإنقاذه من القتل الذي استؤنف في السّنة الموالية.

ففي تراجيديا الفناء الوشيك هذه، لا تظهر صورة الطّفل المنقذ نتيجة انتفاضة الشّعب الخاضع الرّازح في قيوده، بل نتيجة عدم الاسترسال الذي يعتري الشّرّ. إنّه عدم استرسال مزدوج: فمنه ما هو ناتج عن العزوف الظّرفيّ عن القتل، ومنه ما يتسرّب عبر الشّخصيّة النّسائيّة في أسرة فرعون، فهي التي احتضنت الطّفل وكانت حامية له. فالشّرّ لا يمكن أن يكون مطلقاً إذن، وإلاّ ما وجدت القصّة التّراجيديّة نفسها (أي الذّاكرة). والطّفل المنقذ متولّد من استحالة الشّرّ المطلق، فهذه الاستحالة تمثّل الممكن الذي تخرج منه السّلامة، سلامة كينونة وشعب.

وعندما انتدبت آسيا، المرأة الأخرى، زوجة فرعون المريع (أو أخته حسب قصّة سفر الخروج) أمّ موسى مرضعة له، فإنّها قامت بعمليّة فصل بين موقعين

(٣) [تاريخ الرّسل والملوك، ص ١٥١، موقع الورّاق].

هما موقع الوالدة وموقع المربّية. هذا الفصل الذي لعبت فيه الأخت دور الواسطة(٤) كان حاملاً لخلاص الطّفل.

مجموع حيوات

ولكنّ أجمل وأعمق ما جاء به الإسلام عن موسى هو مرّة أخرى نصّ للمتصوّف الكبير ابن عربيّ. يقول ابن عربيّ في الفصّ المتعلّق بـ«حكمة علويّة في كلمة موسويّة»: «حكمة قتل الأبناء من أجل موسى وما ثمّة جهل، فلا بدّ أن تعود حياته على موسى، أعني حياة المقتول من أجله، وهي حياة طاهرة، لم تدنّسها الأمراض النّفسيّة، بل هي على الفطرة الأولى، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنّه هو، فكلّ ما كان مهيّأ لذلك المقتول ممّا كان استعداد روحه له كان في موسى عليه السّلام. وهذا اختصاص إلهيّ لم يكن لأحد قبله».(٥)

يبدو أنّ ابن عربيّ لا يؤوّل صورة موسى انطلاقاً من الطّفل فحسب، بل انطلاقاً من كون هذا الطّفل تجميعاً، أي حشداً من الأطفال القتلى، فهو مكان تجمهر للطّفوليّ المعذّب. وهنا يكمن مبدأ الاصطفاء وتكمن القوّة التّمرّديّة التي تنقذ الشّعب من الفناء. الطّفوليّ هو هذه القوّة الذّكرويّة الكامنة للأطفال الموتى، أي القوّة التي يحملها ما بقي بدون ذاكرة، وما وجد في موسى سلطة تأسيسيّة.

هكذا يفسّر ابن عربيّ بعد بضع فقرات القوّة الطّفوليّة الكامنة: «. . . لأنّ الصّغير يفعل في الكبير، ألا ترى الطّفل يفعل في الكبير بالخاصّيّة، فينزل الكبير من رياسته إليه، فيلاعبه، ويزقزق له، ويظهر له بعقله، أي ينزل إلى مبلغ عقله، فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر. ثمّ شغله بتربيته وحمايته وتفقّد مصالحه وتأنيسه حتّى لا يضيق صدره. هذا كلّه من فعل الصّغير بالكبير، وذلك لقوّة المقام. فإنّ

---

(٤) حسب القرآن، ظلّت أخت فرعون تتبع تابوت موسى على النّيل وتلحظه، ثمّ عرضت على زوجة فرعون أن تتّخذ أمّ موسى مرضعة له: «إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلاَ تَحْزَنَ. . .» (طه، ٢٠/ ٤٠)

(٥) فصوص الحكم، ص ٤٠٨.

الصّغير حديث عهد بربّه لأنّه حديث التّكوين والكبير أبعد. . .»[٦]

فما يذهب إليه ابن عربيّ هو أنّ موسى من ناحية أولى شعب من أطفال شعبه القتلى، وقد تجمّعوا ليكوّنوا قوّة تمرّديّة. وهذه القوّة، من ناحية ثانية، ومن حيث هي قوّة طفوليّة كامنة، ترتبط ارتباطاً حيوياً بالإلهيّ. فموسى هو باختصار الطّفل الذي يصل بين اللّه وشعبه، ومن يمثّل وساطة الكلام بين هذا الطّرف وذاك.

ويقول ابن عربيّ ختاماً لفصّه المتعلّق بموسى: «وأمّا حكمة التّجلّي والكلام في صورة النّار (يشير إلى حلقة العلّيقة المتوهّجة[٧] التي كلّم منها اللّه موسى)، فلأنّها كانت بغية موسى، فتجلّى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه، لأنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّه على مطلوب خاصّ، ولو أعرض لعاد عمله عليه فأعرض عنه الحقّ، وهو مصطفى مقرّب، فمن قربه أنّه تجلّى له في مطلوبه وهو لا يعلم.»[٨] يقول لنا ابن عربيّ، وبطريقته الخاصّة، إنّ الشّوق هو شوق الآخر.

وليست هذه المرّة الأولى ولا الأخيرة التي تنطلق فيها نظريّة الخيال عند ابن عربيّ من مقام التّصوّف الذي كان مقامه لتشقّ طريقاً نحو فهم المسارات النّفسيّة يذكّرنا أحياناً بطريق التّحليل النّفسيّ من مقامه الخاصّ. والطّريف في هذا الصّدد، هو أن نرى ابن عربيّ يلامس من خلال حديثه عن موسى تفكيراً في الطّفوليّ له إيحاءات فرويديّة. وهو ما يحملنا على الاعتقاد بأنّ صورة موسى على مدى فترات متباعدة وعبر مواقع معرفيّة وحضاريّة متباينة توفّر لمن يستنطقها، ولمن يسألها عن سرّ بنيتها العابرة للتّاريخ جواباً واحداً، يدور حول الطّفوليّ الذي لا يمكن تدميره باعتباره شوق الآخر، وباعتباره قوّة اختلاف وثورة على الطّاغية.

هل من باب الصّدفة أن يعترضنا مرّة أخرى موضوع إدخال المرأة الطّفل في بيت الطّاغية، وأن يكون هذا من أجل الحفاظ على البقاء؟ موسى عند فرعون،

---

(٦) م، ن، ص ٤١١.

(٧) [buisson ardent].

(٨) م، ن، ص ٤٣٤.

ودنيازاد عند شهريار. في كلتا الحالتين، يتعلّق الأمر بإحلال الطّفوليّ في قلب الخطر. ويمكن أن نواصل ما بدأه ابن عربيّ بتفكيره حول صورة موسى، لكي نحدّد وجه الاختلاف بين اللاّشعور باعتباره مخزناً للهوامات واللاّشعور باعتباره وظيفة للخيال الضّروريّ، أي قوّة أو قوّة كامنة طفوليّة. فنقول إنّ الخيال الضّروريّ شرخ داخل المستحيل يقام فيه المستحيل من حيث هو مستحيل.

بقي أنّ نجوم موسى غذّاه حسب ابن عربيّ اقتلاع الحيوات من جذورها، وهو ما يضعنا وجهاً لوجه أمام لغز الخلق انطلاقاً من دفع الموت.[٩]

ولكن لماذا يعود إلى الذّكوريّ دور تجسيد قوّة الموت الكامنة التي تأتي لتدمّر الرّجل الغير الممثّل للتّدمير؟ موت بموت؟ هو في مواجهة هو؟ هذه القدرة الذّكوريّة، هل نحن على أبواب تفكيكها؟

(٩) أحيل القارئ إلى تفكير رينيه ماجور في هذا الموضوع: في البدء الحياة الموت:
René Major, *Au commencement la vie la mort*, Paris, Galilée, 1999.

٤ - القتل الأخويّ

أودّ العودة هنا إلى تحليل مسألة قتل قابيل هابيل كما ذكرت في القرآن وفي التّراث الإسلاميّ، وقد كنت شرعت في هذا التّحليل وتوقّفت عنه. فهذه الدّراما التي نجدها في البدايات والتي تتحدّث عن أوّل جريمة قتل طالما شدّت انتباهي ودفعتني إلى التّأمّل، لا سيّما أنّ هذا القتل الأخويّ لم يحظ في رأيي بما يكفي من التّفكير، نظراً إلى أنّه بلا ريب من أكثر ما يستعصي على التّرميز.

ففي السّورة الخامسة من القرآن (سورة المائدة) يقدّم قتل قابيل هابيل على أنّه الجريمة المؤسّسة للعنف البشريّ. إنّه يضع الأخوين في مقام حوار يدور فيه الكلام والعنف حول رهان القانون والمسؤوليّة، على نحو يسمح لنا بمقاربة فعل القتل باعتباره حدثاً مصيريّاً متولّداً من بنية غريبة هي بنية الإغارة.

قصّة القتل

«وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ. . .» لن يسمّى هابيل وقابيل باسميهما. فهما يذكران بإبهام على أنّهما ابنا آدم. هما ابنان وأخوان، هذا أو ذاك.

«إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ. . .» يقول المفسّرون المسلمون إنّ تقديم القربان مردّه صراع بين الأخوين: في بدء الخليقة، كانت حوّاء تلد دائما توأمين أحدهما ذكر والثّاني أنثى. فقابيل وهابيل ولد كلاهما مع أخت توأم. قرّر آدم أن يزوّج هابيل توأم قابيل، وأن يزوّج قابيل توأم هابيل.

يتعلّق الأمر إذن بتأسيس حدّ أدنى من زواج الأغيار، ومن تحريم أوّليّ للرّهق، يعتمد على فصم الوحدة الأندروجينيّة.[١] إلاّ أنّ ما يذكره هؤلاء المفسّرون هو أنّ قابيل امتنع عن التّبادل وأراد الاحتفاظ بتوأمه. وأصرّ هابيل على فرض احترام القانون الأبويّ. فعرض عليهما آدم أن يفضّا نزاعهما بتقريب قربانين. فقبل اللّه قربان هابيل ولم يقبل قربان قابيل. قرّب قابيل خروفاً، وهابيل زرعاً. وفي الأثناء، أمر اللّه آدم بالحجّ (نعم، في ذلك الزّمن!). فتمّت الجريمة في غيابه. ويمكن أن نقول إنّ دعوة آدم إلى بيت اللّه يمكن أن تعني موته.

ويتواصل السّرد على هذا النّحو: «قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ». في هذا الحوار، يعلم أحدهما الآخر بأنّه سيقتله، فيجيب: يمكنك أن تقتلني، فلن أفعل شيئاً لمنعك من ذلك.

وبعد ذلك، يفترض أنّ هابيل هو الذي يواصل الكلام: «أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ». والمدهش في هذا الجواب هو أنّ هابيل يتكلّم وكأنّه قد مات. فرغبة قابيل في قتله كلام كان له وقع الفعل على هابيل. هابيل يموت في الكلام وبالكلام، أي أنّه يستبق شوق الغير لكي يبرز كلام القانون باعتباره استباقاً للجريمة. هابيل تكلّم من وراء موته، بحيث تمّ استقبال الجريمة باعتبارها مستقبل كلام هذا القانون. وبالجملة، ردّ هابيل على رغبة قابيل القاتلة برغبة في أن يتمّ القتل، حتّى ينتصر القانون بفضله ويصير قابيل من أهل الجحيم.

---

(١) هذه الوحدة تذكّرنا بالزّوج الأوّل الذي تخيّله أفلاطون في كتاب المأدبة، ونحن نجدها أيضاً في أساطير كثيرة منتشرة في العالم أجمع، من ذلك ما يذكر عن قبيلة الدّوقون. انظر: «الكلام عند الدّوقون»:

Geneviève Calame-Griaule. *La Parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, NRF, 1965, p 94 et ss.

حقد وحقد آخر

لا يوجد إذن حقد قابيل من ناحية، وبراءة هابيل من ناحية أخرى، فنحن نجد لدى هابيل رغبة فظيعة في دفع قابيل إلى أقصى ما يمكن أن يؤدّي إليه فعله. هذه الرّغبة تدعم القتل بل وتستبق قابيل، حتّى ينال أقصى عقاب في الجحيم. كأنّ قابيل يقول: تريد أن تقتلني، إذن ها أنذا قد متّ، ومن هذا الموقع الذي يفترض فيه أنّني ميّت أقول لك إنّني مستعدّ للموت من أجل أن تدخل أنت الجحيم. من المسؤول؟ هل هو الذي عبّر عن الرّغبة في القتل، أم هو الذي يستعدّ إلى تحقيق الجريمة حتّى ينال الآخر عقاباً أبديّاً؟ هابيل يدفع في اتّجاه قتله حتّى يصبح قابيل آثماً مداناً. إنّه مستعدّ لدفع حياته ثمناً لتخطئة قابيل.

وإلى هذا الحدّ تبدو الوضعيّة كارثيّة، لأنّ الشّرّ لا يصدر فحسب عن الرّافض لقانون التّبادل، بل يصدر عن ذاك الذي يلتصق كلامه بالقانون، فيساند كلامُه رغبة قابيل في القتل، ويجعل هذا الكلام منطلقاً من موقع الرّدّ على الرّغبة في القتل باستباق القتل. يفترض كلامه أنّ ذات القانون ماتت وانتهت، أو أنّ هذه الذّات تقبل بالجريمة من أجل أن تعلي كلمة القانون عبر موتها.

ثمّ إنّ قول الذي يفترض أن يكون هابيل: «أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ»، قوله هذا يعني أنّ استباق الجريمة يسمح بتحميل قابيل وزراً غير وزره. يمكننا بيسر أن نحدّد جرم قابيل، فهو أراد أن يحتفظ بتوأمته لنفسه، وأن يبقى متوحّداً بها داخل الزّوج، ولنقل إنّه بذلك قد أنكر القطيعة الأصليّة التي يفرضها الاختلاف الجنسيّ وتفرضها الغيريّة. ولكن ما يكون إثم هابيل إن لم يكن شوقه إلى أخت قابيل وشوقه إلى الموت في سبيل هذا الشّوق؟ فما يريد هابيل أن يحمّل قابيل وزره ليس رفضه قانون التّبادل ورغبته في قتله فحسب، بل كذلك أخطاءه هو. بحيث تكون غاية هابيل هي أن يتخلّص من خطاياه عن طريق قتله، وأن يصبح طاهراً بريئاً من كلّ ذنب، بما أنّ أخاه القاتل سـ«يبوء» بكلّ الآثام. ويبدو لي أنّ الإغارة تبلغ في هذه اللّحظة درجة من الحقد أكثر فداحة من الحقد الذي تحمله الرّغبة القاتلة نفسها.

«فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ». إنّ ترجمة بلاشير(٢) Blachère لهذه الآية تطرح إشكالاً. فكلمة suggéré وكلمة âme غير مناسبتين. فـ«طوّعت له نفسه» يعني «وافقته» و«انقادت له»، و«النّفس» ليست الرّوح âme، لأنّ الرّوح مبدأ نورانيّ خالد، في حين أنّ النّفس هي الدّفع الحيويّ الذي يكون عرضة للكون والفساد والموت. ولذلك فإنّ كتاب ابن سينا ليس «كتاب الرّوح»، بل «كتاب النّفس» المترجم إلى اللاّتينيّة بـ De anima. فقابيل لم يطع روحه، بل خضع إلى قوى نفسه الدّافعيّة.

«فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ.» الملاحظ هو أنّ النّصّ يجعل لحظة النّدم مرتبطة بمشهد دفن الجثّة، فقابيل عندها قد راجع عمله واعترف بجرمه.

وتنتهي قصّة الجريمة كما يلي: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا». فطبقاً لهذا النّصّ، يمكن أن نعتبر أنفسنا جميعا من الموتى، وإن كنّا قد بعثنا إلى الحياة فانطلاقاً من هذا الموت. إنّ جريمة قابيل شاملة ومطلقة. كلّنا قتلى قابيل، وكلّنا هابيل، كلّنا نمثّل كلام القانون الذي يتوق إلى استباق الجريمة، حتّى يتجلّى باعتباره قانوناً. إنّ المبدأ الذي تقوم عليه هذه المسؤوليّة هو التّالي: نحن موتى مفترضون من أجل أن يجلو الكلام القانون. فالمنزلة الأخلاقيّة للبشريّة منذ هذه الجريمة هي ذات طبيعة استشهاديّة.

كان هذا إذن تعليقاً أوّليّاً على هذا النّصّ المتعلّق بأوّل جريمة قتل مؤسّس في الإسلام. فلنحاول الآن رسم المفاصل المنطقيّة الكبرى لهذا النّصّ. في البدء، سنّ آدم-الأب قانون منع نكاح المحارم. والملاحظ هو أنّ هذا القانون لا يتعلّق

---

(٢) [هذه التّرجمة التي سيناقشها المؤلّف بعد أن أوردها هي:
« Le meurtre de son frère lui ayant été suggéré par son âme, il tua son frère et se trouva donc au nombre des perdants. »].

بالأمّ، بل بالزّواج بين التّوأمين، وهو ما سنسمّيه «تحريم نكاح التّوأم». فرفض قابيل التّبادل هو رفض لهذا القانون الموصوف بأنّه «رمزيّ»، أي بأنّه يقوم على الفصل والجمع، وهو ما تفيده اللاّحقة Syn. هل يكفي هذا لإشعال نار التّنافس الطّاحن القاتل بين الأخوين؟ كلاّ، هذا غير كاف. حدث أمر آخر أساسيّ: فربّما لا يعير آدم أهمّيّة كبرى لاحترام القانون. لقد سنّ القانون، ولكنّه فيما يبدو لم يفرض تطبيقه، لأنّ هذا الأب واجه ابنيه المتصارعين بإحالتهما إلى أبيه هو، أي الإله. وقد أحالهما إليه على نحو مخصوص يتمثّل في التّنافس حول الهبة المقدّمة إلى الثّالث الأكبر. ومن هذا التّوجيه السّيّء لجدليّة الشّوق والقانون يتأتّى العنف. فممّا لا شكّ فيه أنّ آدم حطّ من شأن قانون التّحريم الذي سنّه، والذي يقوم على منطق القطيعة وإحداث المسافة (ما تفرضه اللاّحقة Syn)، وأحلّ محلّه منطق التّضحية والقربان، وهو منطق يحاول أن يغمر الآخر ويملأه. هذا الآخر الذي تبيّن أنّه ثالث لاحم أكثر منه عاشب.

ما الذي حصل إذن؟ رفض قابيل التّنازل عن أخته قوبل برفض اللّه قربانه. ربّما كان قابيل من أهل ديانة الأزهار ولم يكن يفهم ديانة الرّعاة أو الحيوانات، إذا أردنا اعتماد هذا التّمييز الهيجليّ. فديانة الحيوانات كما يقول هيجل هي التي بها يتمّ «تحويل عجز الفرديّة التّأمّليّة [لديانة الأزهار] إلى موجود-لذاته-مدمّر».(٣) ولكنّ ما أريد الإقناع به هو أنّ كرم هابيل كان باهظ الثّمن. الكثير من المفسّرين يذهبون إلى أنّ الخروف الذي قرّبه هابيل هو نفسه الذي أرسله اللّه لفدية إسماعيل (أو إسحاق)، عندما أراد إبراهيم التّضحية بابنه. إنّها سلاليّة التّضحية والتّدبير الإلهيّ للجريمة. فقتل الأخ سمح بافتداء الابن، أو لنقل بالأحرى إنّ الهبة التي تمثّلت في موت هابيل هي التي سمحت بتجنّب مقتل الابن.

(٣) «إنّ براءة ديانة الأزهار التي لا تعدو أن تكون تصوّراً للذّات بدون الذات représentation de Soi sans le Soi تسري في جدّ الحياة المنهمكة في الصّراع وفي تأثّم ديانة الحيوانات. هدوء الفرديّة التّأمّليّة وعجزها ينتقلان إلى الموجود-لذاته-المدمّر». فينمنولوجيا العقل، المرجع المذكور، ٢/٢١٦.

يبدو أنّ المقصود هنا هو أنّ القانون، أو القانون الجيّد يوجد حيث يوجد الميّت، أي أنّه قانون الكلام والأب الذي يسنّ التّحريم. ولكنّنا نجد مع ذلك أباً يعتقد بإمكان حلّ التّشابك النّرجسيّ بين الابن و«غيره» عن طريق مسار إشباع للآخر، ثمّ يتغيّب بعد ذلك في رحلة إلى الأب الأكبر، أبيه. هل يمكن فعلاً أن يوجد حلّ مرضٍ لهذه القصّة: فالشّوق المتطابق مع القانون يؤدّي إلى الموت (هابيل)، وغير المتطابق معه يؤدّي إلى القتل (قابيل). من المنتصر في نهاية المطاف، من المنتصر من موت هذا وجريمة ذاك؟

ولكن ألم يتماه الابن الخيّر مع الأب الغائب أو الميّت (آدم عند أبيه) ليكون المتكلّم باسم قانونه، هذا القانون الذي لم يستطع الأب تأويله كما ينبغي ولا الدّفاع عنه؟ إذا كان هابيل بديلاً من الأب، فهذا قد يعني أنّه قتل بدلاً منه. ربّما ضحّى هابيل بنفسه من أجل أن يشغر مكان أب ترك أبناءه، تركهم في العالم متسلّحين بتأويل مختلّ لقانونه.

ولكنّ التّماهي والاستبدال يفرضان منطقاً آخر، هو منطق الابن الذي يحلّ محلّ أب متخلّ، ليجسّد بذلك الأب المثاليّ الذي لا يستسلم لنرجسيّة الابن الآخر. فيصبح الأخ إزاء أخيه أباً مثاليّاً مقيماً للعدل، وهو ما يؤدّي إلى هذا الموقع الفظيع، موقع الشّهيد البريء.

كلّ هذه العناصر تدعونا إلى اتّخاذ مسافة من التّأويل المكرّس تقليديّاً لجريمة القتل التّأسيسيّة، أي التّأويل الذي يرى فيها جريمة قتل ناتجة عن امتناع أخ غيور حقود عن تزويج توأمته لأخ كريم وغير عنيف قيد إلى القتل كما يقاد الحمل الوديع إلى التّضحية. والرّؤية التّحليلنفسيّة التي تتّفق مع هذه النّظرة التّقليديّة، والتي كثيراً ما تعترضنا في تأويل هذه الجريمة، تتمثّل في اعتبار قابيل ممثّلاً للحقد الأوّليّ النّاتج عن نرجسيّة ترفض انفصام الوحدة المثاليّة للهويّة وتريد الإبقاء على أنوثتها، معتبرة الغير الشّبيه، أي الأخ مضطهداً يريد أن يفتكّ منه غيره المرآتيّ أو غير أناه l'autre de lui-même. وباختصار، يتمّ إدراج هذه الجريمة في مسار الغيرة البارانويّة.

إنّ بنية الإغارة كما وصلت إلينا عبر النّصّ الإسلاميّ تسمح لنا بتقديم قراءة

مختلفة عن القراءة التّقليديّة، بما في ذلك القراءة الإسلاميّة. لا شكّ أنّ المنطق النّرجسيّ لقابيل والمتطابق مع منطق الأنا المثاليّ بديهيّ، إلاّ أنّ ملابسات الجريمة لا تكمن فقط في هذا المعطى الوحيد وفي اشتغاله بمفرده. توجد وضعيّة مواجهة بين هذا المنطق ومنطق آخر يتعلّق بتعويض الأب والتّماهي مع الأب المثاليّ. وهنا نقف على وضعيّة ماليخوليّة للقانون تحاكي فيها الذّات الميّت وتشتاق إلى الشّهادة لكي تتطهّر، ولكي تصبح الآخر الطّاهر للقانون. ألا يتعلّق الأمر هنا بنرجسيّة أخرى، هي نرجسيّة الأنا المثاليّ، وهي نرجسيّة لا تتحقّق في الجنسانية كما هو الشّأن عند قابيل، بل تتحقّق بالموت؟

وفي هذه الحالة، فإنّ نرجسيّة المقيم للعدل لا يمكن إلاّ أن تكون مكمّلة للفعل النّرجسيّ الإجراميّ ومحرّضة عليه. في بنية الإغارة يوجد الحقد الأوّليّ النّاجم عن عدم الاختلاف indifférenciation وعن الأنا المثاليّ الخياليّ، وفي مواجهة هذا الحقد يوجد حقد آخر، هو الحقد المثاليّ المنجرّ عن الرّمزيّ المجيد الظّافر الذي من السّهل تمجيده. ولو التفتنا إلى وضعنا الرّاهن، لأمكن لنا أن نقول إنّ بنية الإغارة الأخويّة هذه متواصلة. أي أنّ زمن الجملة الأولى من هذا النّصّ لم يحن بعد: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ...» هل سيحين هذا الزّمن، هل سننتقل إلى زمن يحلّ فيه الأبناء بإغاراتهم أمام القانون، خاضعين للمستحيل؟

٥ - هو هو

يقول الفيلسوف مسكويه في كتابه عن «الأخلاق»: «فإن النجار والصائغ وجميع أرباب الصناعات إنما يحصل في نفوسهم قوانين وأصول فيعرف النجار صورة الباب والسرير والصائغ صورة الخاتم والتاج على الإطلاق. فأما أشخاص ما قام في نفسه فإنما يستخرجها بتلك القوانين ولا يمكنه تعرف الأشخاص لأنها بلا نهاية. وذلك أن كل باب وخاتم إنما يعمل بمقدار ما ينبغي وعلى قدر الحاجة وبحسب المادة. والصناعة لا تضمن إلا معرفة الأصول فقط.»[١] وردت هذه الفقرة في معرض شرح المؤلّف لعلّة استحالة التّنبّؤ بأحوال كلّ الأشخاص «فرداً فرداً»، سواء تعلّق الأمر بـ«الرّذائل» أم بـ«الفضائل». يتعلّق هذا المثال ولا شكّ بالأشياء، إلاّ أنّ كلّ الكلمات المستعملة تنتمي إلى المعجم العربيّ المتعلّق بالشّخص البشريّ. وهو يتضمّن في رأينا نظريّة متطوّرة جدّاً عن الفرديّة. ماذا يقول هذا النّصّ؟

- أنّ الفرديّة هي تحقيق لصورة كونيّة تكتسب خصوصيّتها في المادّة. فليس الفرد تبعاً لذلك سوى صورة للكونيّ.

- أنّ هذا التّحقيق يكمن في التقاء كلّيّتين: إحداهما تتعلّق بهويّة المادّة (الخشب أو الذّهب)، والأخرى تتعلّق بمعرفة الصّناعة (القوانين والأصول

---

(١) أبو علي بن مسكويه (٩٤٤-١٠٢٠)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٩، موقع الورّاق.

العامّة). فالفرد يكون بذلك رابطاً بين الطّبيعة والثّقافة وثمرة لاتّصالهما، كما هو شأن الطّفل مع أبيه وأمّه.

تستند هذه النّظريّة ضمنيّاً إلى ميتافيزيقا معيّنة لتوالد الصّور، ترى أنّ الثّقافة بمثابة الأب للفرديّات، ووظيفة هذا الأب هي نقل الصّورة إلى المادّة البشريّة. أمّا الطّبيعة-الأمّ، فهي باعتبارها وعاء وحاملاً للبصمات، تولّد هذه المادّة وتشكّلها، وتبين عن صورها وتخرجها إلى الحياة. إنّنا نجد في أسطورة المادّة *Khôra* لدى أفلاطون هذا التّصوّر نفسه للتّوالد، ونجده مرتبطاً بنظريّة سياسيّة.(٢)

نقل الصّورة

عندما انتهى مسكويه في خاتمة رسالته إلى تصنيف لأنواع الحبّ يتوسّطه نوع مخصوص من الحبّ سببه «الأنس»(٣) الذي يؤسّس للمدينة، بدأ أوّلاً بذكر الحبّ الجامع بين الأب والابن: «... إلا أن محبة الوالد للولد والولد للوالد وإن كان بينهما اختلاف ما من وجه، فإن بينهما اتفاقاً ذاتياً. وأعني بالذاتيّ ههنا إن الوالد يرى في ولده أنه هو هو وأنه نسخ صورته التي تخصه من الإنسانية في شخص ولده نسخاً طبيعياً ونقل ذاته إلى ذاته نقلاً حقيقياً.»(٤)

فالحبّ الأبويّ إذن هو حبّ نقل الصّورة البشريّة من الأب، لكي تتشخّص هذه الصّورة من جديد في الابن. والملاحظ هو أنّ مسكويه كثير الحذر في انتقاء تعابيره. إنّه لا يقول إنّ الأمور تكون على هذا النّحو، بل يقول إنّ الأب هو الذي «يرى» ويعتبر.

ثمّ إنّه دعّم بعد ذلك أفكار الأب بقوله إنّها متطابقة مع «التدبير الإلهي للسياسة الطبيعية». وأحد أهمّ المفاهيم-المفاتيح في هذا النّصّ هو مفهوم الـ«هو هو» الذي ترجم أوّلاً بـ «un autre lui-même». إنّه مفهوم فلسفيّ يقابله في

---

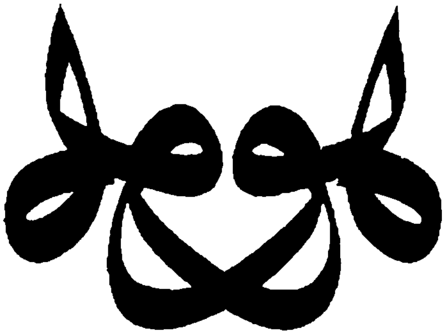
(٢) Platon. Timée. 49c-53c.

(٣) انظر بخصوص «الأنس» مقال هاشم فودة:
« En compagnie », *Cahiers Intersignes*, n° 13, 1998, p15-39.

(٤) تهذيب الأخلاق، ص ٥٤.

الفرنسيّة لفظ identique.[٥] إلاّ أنّ «الهو هو» هنا يتمّ التّعبير عنه بتكرار اللّفظة الواحدة «هو». وسنرى فيما بعد سبب هذا التّضاعف. فالتّرجمة الملائمة لمعنى الجملة تكون على هذا النّحو: «le père voit que son fils lui est identique».

أين تكمن أهمّيّة «الهو هو» وأيّ رهان يتعلّق بها؟ إنّ الأمر يتعلّق هنا بإحدى تسميات اللّه الأساسيّة في الإسلام. فاللّه يسمّى فعلاً بـ«هو هو». وفي الخطّ العربيّ، كثيراً ما نجد «هو هو» مصوّرة في المرآة:



كتابة هو هو مع تعانق الضميرين في المرآة

تصوير الهوية المطلقة

(٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، بيروت، دار الكتاب، ١٩٧٢، م٢/٥٢٧.

إنّ «هو» تعني في الوقت نفسه ضمير المفرد المذكّر الغائب والأداة التي تلعب دور فعل الوجود être في العربيّة. وقد أورد أميل بنفنيست في مقاله عن «الوجود والملك من خلال وظائفهما اللّغويّة» هذه الجملة العربيّة: «اللّه هو الحيّ».(٦) ولنا أمثلة كثيرة عن تعانق «هو هو» على نحو مرآتيّ ووجودهما في مكان الصّدارة من المسجد، وكونهما يمثّلان أحياناً زينة الجدار الرّئيسيّ في المسجد، أي فوق المحراب الذي يقف وراءه الإمام ويكون مواجهاً للمصلّين. فالسّيادة المطلقة هي ما تصوّره هذه الكتابة المرآتيّة. إنّها حبّ الذّات لذاتها على نحو لا يختصّ به إلاّ الله، وهذا الحبّ ليس فحسب ممنوعاً على الإنسان، بل إنّ على الإنسان أن يقدّسه باعتباره ما لا يدرك من صورة الآخر الكلّيّ الأخرويّة. ولكنّنا إذا تأمّلنا هذا الخطّ، خلصنا إلى أنّ المرآة تبطل بمجرّد أن يتحوّل تضاعف «هو» إلى تعانق، بما أنّ المرآة مبدئيّاً تفصل وتزيل الالتباس.

ولابن عربيّ في فصّ «حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة» نصّ بديع حول هذه المسألة، يقول فيه إجمالاً إنّ الإنسان إذا رأى المرآة، لا يمكن له أن يرى صورته في المرآة، وإذا رأى صورته في المرآة، لا يمكن له أن يرى المرآة. وكأنّه أمام أمرين: إمّا أن تحول صورته دونه ودون المرآة، وإمّا أن تحول المرآة دونه ودونه صورته. ولعلّنا نجد هنا صياغة شبيهة بمبدإ عدم الاكتمال لدى هايسنبرغ Heisenberg. فمبدأ الهويّة البشريّة هو أن يكون الإنسان منشطراً. إلاّ أنّ الابن يمكّن الأب من مواجهة أمر شبيه بإمكان التّماهي مع المستحيل. وقد أشار ابن عربيّ في الفصّ نفسه إلى أنّ هذه المسألة «هي الغاية في الكشف ليس فوقها أعلى منها».(٧)

ومن طريق آخر، انطلق الفلاسفة العرب في تفكيرهم في الهويّة والوحدة والوجود l'Etre من مسألة التّضاعف. هذا هو شأن ابن سينا إذ يقول: «والهو هو

(٦) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistiques générales*, I, Paris, Gallimard, 1966, p 190.

(٧) فصوص الحكم بشرح القاشانيّ، ص ٥٥.

اتّحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع، فيصير بينهما اتّحاد بنوع من الاتّحادات الواقعة بين اثنين»[٨]، ويرى الفارابي أيضاً أنّ «الهو هو معناه الوحدة والوجود»[٩] ويقول ابن رشد أيضاً إنّ «الهو هو [. . .] كقولك إنّك أنت أنا في الإنسانيّة. . .»[١٠]

فما يقصده مسكويه بـ«السّياسة الطّبيعيّة الإلهيّة» هو عمليّة النّسخ التّامّ التي يقوم بها الإنسان بدرجة ثانية: فاللّه «هو الذي عاون الإنسان على إنشاء الولد وجعله السبب الثاني في إيجاده ونقل صورته الإنسانية إليه.»[١١]

والملاحظ أوّلاً هو أنّ الأب يصبح «الإنسان»، وهو ما يجعلنا نميل إلى منح كلمة «الولد» معنى عامّاً، أي معنى الطّفل.[١٢] ولكنّ المعطى الأهمّ هو أنّ هذه المعونة التي يقدّمها اللّه تتمثّل في أنّ الإنسان-الأب يمكنه أن يحاكي هويّة اللّه من خلال الطّفل-الابن. يصبح الإنسان-الأب «هو هو» من خلال الطّفل-الابن، كما أنّ اللّه «هو هو» في حدّ ذاته. وهكذا يتسنّى للإنسان-الأب التّماهي مع اللّه عن طريق الطّفل-الابن. وبعبارة أخرى فإنّ إدراك الإنسان-الأب لنموذج هويّة اللّه يتمّ عبر الطّفل-الابن. وبما أنّ كلّ إنسان كان طفلاً (ابناً أو بنتاً، فهذا ما يقتضيه المعنى العامّ لكلمة «ولد»)، فإنّ كلّ فرد قد مثّل بالنّسبة إلى والده (أبيه) عامل تماه بين الذّات والهويّة الإلهيّة. فالعلاقة بين اللّه والإنسان تصبح بفضل الطّفل لعبة مضاعفة للقرين، بما أن الـ«هو هو» الإلهيّ يتضاعف بـ«هو هو» الإنسان-الأب بمجرّد أن ينجب طفلاً-ابناً، بينما يصبح هذا الابن الواسطة التي تمكّن من جعل طرفي المعادلة متشابهين، أي أنّه «سمة أحاديّة» إذا أردنا أن نستعمل المصطلح الفرويديّ.

---

(٨) ابن سينا، **النّجاة في المنطق والإلهيّات**، القاهرة، المكتبة العربية، ١٩٧٥، ص ٢٩٤.
(٩) الفارابيّ، **التّعليقات**، ص٢١، نقلاً عن جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، م٢ ص ٥٢٧.
(١٠) ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطّبيعة**، المكتبة العربيّة، القاهرة، ١٩٦٩ ص ١٢.
(١١) **تهذيب الأخلاق**، ص ٥٤، موقع الورّاق.
(١٢) لهذه الكلمة معنيان ممكنان، معنى عامّ هو معنى «المولود»، أي «الطّفل»، ومعنى خاصّ هو «الابن»، فيكون لـ«الوالد» معنى المنجب أو معنى الأب.

فلا بدّ أن تذكّرنا هذه النّقطة بتفكير فرويد في التّماهيات الأولى. كتب فرويد في «الأنا والهو»: «يفضي بنا هذا الأمر إلى مثال الأنا، فوراءه تختفي أولى تماهيات الفرد وأكثرها دلالة، أي تماهيه مع أب ما قبل التّاريخ الشّخصيّ. وهذا التّماهي لا يبدو لنا نجاحاً لتوظيف الموضوع أو نتيجة له، بل إنّه مباشر وفوريّ وسابق لكلّ توظيف للموضوع.»(١٣) وهذه الجملة تعني طبعاً أنّ أب ما قبل التّاريخ الشّخصيّ ليس الأب المحسوس المتعيّن. وقد عاد فرويد إلى هذا الموضوع في أحد الهوامش، فكتب: «لعلّ من باب الحذر أن نقول: «مع الأبوين»، لأنّ الأب والأمّ قبل المعرفة اليقينيّة باختلاف الجنسين وبنقصان العضو الذّكوريّ ليست لكلّ منهما قيمة متميّزة». وما يؤكّد هذه الملاحظة في التّقليد العربيّ هو أنّ الأمّ تعدّ مثيلاً للأب سلاليّاً، وأنّ عبارة «الأبوين» توحّد بينهما. وفي المنظومة الميتافيزيقيّة أيضاً، تصبح الأمّ أباً بمجرّد أن تنتقل الصّورة إليها، بما أنّ المنزلة الأولى للمرأة هي من جهة المادّة.

وهذه التّأمّلات الميتافيزيقيّة المتعلّقة بالفرديّة في الإسلام تستدعي ملاحظتين نقدّمهما بصفة مؤقّتة:

- إنّ مفكّري الإسلام، انطلاقاً من موقعهم ولكن اعتماداً على وسائل أخرى قد قطعوا الأشواط نفسها التي قطعتها المسيحيّة في ما يخصّ العلاقة بين الفرديّة واللّه، رغم أنّ المسيحيّة تعتبر عادة الدّيانة التي تنحو نحو الفرديّة أو الدّيانة الفردانيّة.

- إنّ هذه الميتافيزيقا جعلت من كلّ إنسان (سواء كان ابناً أو بنتاً) عنصر تماه بين والده واللّه، وهذا شأن الوالد مع والده في السّابق. فالبشريّة بأكملها مكوّنة سلاليّاً من سلسلة من السّمات الأحاديّة المتلاحقة. فالتّناسل هو هذا النّظام الذي يكون فيه الخلف بالنّسبة إلى السّلف واضعاً للعلامة والوسم. فالإنسان لا يتماهى مع الإنسان إلاّ بحيث يهدف هذا التّماهي إلى إدراك نموذج الهويّة الإلهيّة.

---

(١٣) S. Freud, « Le Moi et le ça » (1923), trad. C. Baliteau, A. Bloch, J.-M. Rondeau, *Œuvres complètes*, XVI, Paris, PUF, p 275.

إنّ السّؤال الذي يتراءى لنا الآن هو التّالي: ما يحصل إذا تعطّل هذا النّظام المتمثّل في التّماهي مع اللّه، كما كان الحال في المجتمعات الأوروبّيّة الغربيّة؟ مع ماذا يتماهى الإنسان عندها؟ مع نفسه؟ ما معنى «نفسه» وما الذي يترتّب عن هذا الأمر؟ لا شكّ أنّ عطالة اللّه في هذا التّقليد الأوروبّيّ قد استوجبت ابتداع آخر كلّي الأخرويّة بمعزل عن اللّه. ولكن ماذا يحصل للنّرجسيّة عندما يتعلّق الأمر بالتّماهي مع غياب أصبح هو نفسه غائباً؟

في القرين

نجد كذلك اهتماماً بالنّظام الثّنائيّ الخاصّ بالفرديّة البشريّة في الحقل الاجتماعيّ الإسلاميّ. فعندما ذكر مسكويه الأنس باعتباره سبباً للحبّ الذي هو أساس المجتمع، ذكّر بأنّ كلمة «إنسان» مشتقّة في العربيّة من «الأنس». فالمعاجم تفيد إحالة هذه الكلمة إلى خلاف الوحشة وإلى الطّمأنينة والقرب كما تفيد إحالتها إلى الإبصار، إلى حدّ أنّ البؤبؤ يسمّى «إنسان العين». وقد سبق أن رأينا أنّ ابن عربيّ ذهب في الفصّ المتعلّق بآدم إلى أنّ الإنسان سمّي «إنساناً» لأنّه «للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين».[١٤] وفي الموسوعة المعجميّة الكبرى المسمّاة بـ«لسان العرب»، تطّرد دلالة الإنسان على أنّه مبصور يبصر مثلما تطّرد الدّلالة على خلاف الوحشة، بل إنّ الدّلالتين تلتقيان أحياناً. فهذا ما يحصل عندما يتعلّق الأمر بالتّقابل بين الإنس والجنّ، بما أنّ الجنّ كائنات موحشة لا ترى. هذا الأنس المرئيّ، أو هذا المرئيّ المؤنس يوحي اسمه بالتّضاعف بما أنّه يتركّب من جذر أضيفت إليه ألف ونون.

ولعلّنا يجب أن نقول إنّ الإنسان جنس ثنويّ أو أنّه جنس ماهيّته التّضاعف، أو أنّ التّضاعف هو أنسه الماهويّ. ألا يقول القرآن: «فجعل منه الزّوجين الذّكر والأنثى» (القيامة، ٧٥/ ٣٩)؟ ففي الأصل كان هناك الإنسانيّ باعتباره جنساً خنثويّاً أو أندروجينيّاً منه اشتقّ النّوعان الذّكر والأنثى. ولكنّ الاختلاف الجنسيّ لا

---

(١٤) [فصوص الحكم، ص ٢٢].

يضع حدّاً للثّنويّة، بما أنّنا كلّما وجدنا ثنائيّاً متركّباً من رجلٍ وامرأة، وجدنا كل واحد منهما يسمّى زوجاً: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى» (النّجم، ٥٣/ ٤٥). إنّ الأمر يتعلّق إذن بزوج متكوّن من زوجين، زوج هو الزّوج، وزوج هو الزّوجة، وكأنّنا نعود إلى المعادلة ذات الأطراف الأربعة المشار إليها (هو هو وهو هو). كلّما وجدنا شيئاً من البشريّ، وجدنا ثنويّة، وكلّما وجدنا بشرين كان البشران رباعيّاً.

المعروض والفريد

في المثال الذي قدّمه مسكويه عن الصّانع، استعمل لفظة «تشخيص» للحديث عن التّفريد individualisation ولفظة «شخص» للحديث عن الفرديّة individualité. تعود اللّفظتان إلى جذر «شخص» الذي منه اشتقّت كلّ المصطلحات المتعلّقة بالفرديّة باعتبارها تعني «الشّخص». وأهمّ اتّجاهات الدّلالة التي يفيدها هذا الجذر هي ثلاثة: الارتفاع والانتصاب أوّلاً، والإظهار ثانياً، وفتح العينين وتحديد النّظر ثالثاً. ولا شكّ أنّ مسألة تمايز الفرديّة مطروحة هنا باعتبارها تجعل الفرد «عرضة لـ». وتبدو سمات الشّخص في التّقليد العربيّ من خلال ثلاثة مظاهر:

- العرض، وهو ما يجعل الإنسان عرضة إلى اتّهام الآخرين. إنّ ما يمثّل نواة لكرامة الذّات البشريّة هو الفضيلة والمهابة وكرم النّفس ومقدّس فرديّ يسمّى «الحرمة».
- الحسب، وهو الهامّ الذي يدخل في الحسبان. إنّه يمثّل القيمة الفرديّة التي يحصّلها أو يرثها الشّخص، ومقامه الاجتماعيّ وموارده.
- النّسب، وهو الدّخول في سجلّ الوجود عبر الحساب السّلاليّ، والنّسل والانتماء الوراثيّ الأسريّ أو القبليّ.

إنّ القيميّة المتعلّقة بالشّخص تنتظم في الإسلام حول هذه المكوّنات التّمييزيّة للفرديّة، ومع تحريم المسّ بأعراض الشّخص، وهي الحياة والمال والعرض.

وإذا أردنا الآن أن نتطرّق إلى المستوى الذي ينظر فيه إلى الفرديّة على أنّها اختلاف مطلق، فعلينا أن نعود إلى فكرة وجدناها عند مسكويه ومفادها أنّه من المستحيل التنبّؤ بأحوال الأشخاص «فرداً فرداً». إنّه يستعمل في هذا السّياق كلمة «فرد»، وهو مفهوم مركزيّ في فكر الفرديّة عند فلاسفة الإسلام ومتصوّفيه. ويبدو أنّ ترجمة هذا المفهوم في نصوص ابن سينا هي التي جعلت كتّاب القرون الوسطى من اللاّتين يلجؤون إلى كلمة individualitas التي أصبحت فيما بعد مفهوماً فلسفيّاً.(١٥) فما شأن هذا المفهوم؟

يعرّف الجرجاني (القرن الخامس عشر) الفرد بأنّه «ما يتناول شيئاً واحداً دون غيره.»(١٦) يتعلّق الأمر إذن بفرديّة لا تشوبها ذاتيّاً أيّ غيريّة. ولكي تحدّد المعاجم اللّغويّة والفلسفيّة هذا المفهوم، فإنّها تلجأ إلى المقابلة بينه وبين «الشّفع»، وكأنّ «الفرد» مرادف لـ«الوتر». ولكنّ ابن عربيّ هو الذي جعل من هذا المفهوم نظريّة في نشأة الموجود باعتباره ذا فرادة.

ماذا يقول ابن عربيّ في هذا الصّدد؟ يقول إنّ الفرد إذا انفرد بنفسه عن شيء ما، فهذا الشّيء هو الشّفع. وهذا التّمايز يحصل بالتّشبّه بالأحديّة. لا بدّ إذن من وجود اثنين ومن المصادرة على الواحد لكي تكون الفرادة. فالفرادة الأولى لا توجد إلاّ بوجود ثلاثة فصاعداً: «أوّل الأفراد الثّلاثة فالواحد ليس بفرد.» إنّ الواحد هو الذي يمنح للاثنين إمكانيّة إنتاج الفرادة. فالفرادة تأتي في المرتبة الرّابعة، بحيث أنّ كلّ بنية إنتاج أو إبداع لا تتأتّى إلاّ من البنية الثّلاثيّة (٢ و١)، وكلّ ما يتمّ إنتاجه وإبداعه لا يمكن أن يوجد باعتباره فرادة إلاّ إذا انبثق من ثلاثة. بل ذهب ابن عربيّ إلى أنّ «الذّكر والأنثى لا ينتجان أصلاً، ما لم تقم بينهما حركة الجماع، وهي الفرديّة».(١٧)

فالجماع يفرّق إذن ولا يجمع. و«لا توجد علاقة جنسيّة» مسألة قديمة

(١٥) معجم صليبا، ٢/ ٩١٣٩.

(١٦) كتاب التّعريفات، ص ٥٣، موقع الورّاق.

(١٧) نجد تلخيصاً بديعاً لهذا التّحليل في: سعاد الحكيم، المعجم الصّوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة، دار دندرة، بيروت ١٩٨١، ص ص ٨٧٣-٨٧٥.

استنبطها جاك لاكان لعصرنا نحن الذي أصبنا بنكران أو بجهل ما ينسحب وما يفرّق داخل المتعة بالاختلاف، أو ما يمثّل «كان ما لم يكن». ولكن ألا ينطبق هذا على كلّ شيء تقريباً؟ إنّ نظريّة الفرادة، خلافاً لما رأيناه سابقاً، هي نظريّة في الخروج من الشّفع، ويتمّ هذا الخروج بالتّماهي مع الواحد. ولكي يستدلّ ابن عربيّ على نظريّته الثّلاثيّة، استند إلى شاهد قرآنيّ متعلّق بتخلّق الأجنّة، وبيّن أنّ الرّوح تنفخ في الجنين منذ الطّور الثّالث من تطوّره. فنفخ الرّوح يتطابق مع مبدإ التّفريد، أو مع الاختلاف. وهذه المقاربة تبقى منسجمة مع التّصوّر القرآنيّ الذي يربط بين الفرد والرّوح والمسؤوليّة، كما في الآية الموالية: «وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (الأنعام، ٦/ ١٦٤).

لقد تعرّضنا إلى حدّ الآن إلى ثلاثة مستويات يمكن أن تطرح من خلالها قضيّة الفرديّة في الإسلام:

١ . مستوى ترتبط فيه الفرديّة بالآخر الكلّيّ، وبالهويّة المطلقة والتّماهي بين الإنسان واللّه، أو بالطّفل من حيث أنّه سمة أحاديّة تصل بينه وبين والده، وبين والده واللّه.

٢ . مستوى يتمّ فيه تفعيل الفرديّة في الحياة الاجتماعيّة، فتكون بذلك فرديّة شخصيّة. ويبدو أنّ المستويين الأوّل والثّاني يحكمهما نظام ثنائيّ.

٣ . مستوى ترتبط فيه الفرديّة بالاختلاف المطلق، ويكون فيه مفهوم «الفريد» singulier مندرجاً في نظام ثلاثيّ.

في الذّات

وللنظر الآن في مستوى رابع من مستويات الفرديّة في الإسلام، هو مستوى الذّات. نجد أوّلاً الذّات الفلسفيّة الآتية من ثقافة العصر الوسيط، وهذه الذّات تسمّى «الموضوع»، ولها المدلول نفسه الذي تحمله كلمة sujet في أوروبّا، أي «الذي يوجد تحت أو يفترض أنّه تحت» le supposé le posé sous، إنّه suppositum في اللاّتينيّة، و hypokeimenon في اليونانيّة. ومن ناحية أخرى توجد الذّات التّيولوجيّة الصّرف، ولها صلة بالذّات الأولى، بما أنّ الأمر يتعلّق

دائماً بالخضوع إلى الآخر، ولكنّ هذا الخضوع أبرز في الذّات التّيولوجيّة، فهي تابعة، وهي قنّ مطيع ومرتبط مع اللّه بعلاقة عبادة. وهذا هو بالضّبط معنى كلمة «عبد».

وقد قدّم الفيلسوف علي الجرجاني (القرن الخامس عشر) تعريفاً للعبوديّة يظهر فيه إيجازه المعهود: «الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود، والصبر على المفقود.»(١٨) وكلّ واحدة من هذه الفضائل الأربع لها تعريفها الخاصّ. وهي جميعاً محكومة بانسجام يمليها مبدأ العبادة الذي يعرّفه الكاتب على النّحو التّالي: «هو فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه.»(١٩)

ولو تأمّلنا الفضائل الأربع المحدّدة لهذا الخضوع، وطرحنا جانباً «حفظ الحدود» ويعني الإقرار بالعقوبات التي حددّتها الشّريعة، ومنها العقوبات الجسديّة، فإنّ بقيّة الفضائل يمكن أن تكون حكماً مقبولة بالنّسبة إلى الذّات الحديثة. وفي نهاية الأمر، أليس من باب الصّدفة أن يحافظ الفكر الأوروبّيّ اليوم على مفهوم «الذّات» sujet، رغم كلّ التّحوّلات الجذريّة التي شهدها هذا العالم؟ لا شكّ أنّنا ندرك ما تعرّضت إليه الذّاتيّة من نقد، كما ندرك التّحوّلات الدّاخليّة التي تعرّض إليها المفهوم. ولكنّ علاقة الخضوع بالآخريّة لم تمّح كلّيّاً. كلّ ما في الأمر أنّ بعض المكتشفات، منها مكتشف المواطنة مثلاً، يمكن أن تخضع قوى الخضوع ومعالمه إلى عمليّة تحويل وتحوير، بل ونقض أحياناً.(٢٠)

ولعلّه يحسن بنا التّذكير بالتّعريف القديم للموضوع كما قدّمه ابن سينا: «يقال موضوع لكلّ شيء من شأنه أن يكون له كمال ما، وقد كان له، ويقال موضوع لكلّ محلّ متقوّم بذاته، مقوّم لما يحلّ فيه».(٢١)

---

(١٨) الجرجاني، التّعريفات، ص ٤٦، الورّاق.

(١٩) م، ن، المعطيات نفسها.

(٢٠) وفي هذا الصّدد أحيل إلى أعمال أتيان باليبار، وعلى وجه الخصوص تفكيره في هذه النّقطة تحديداً في مقال له تحت عنوان: «الخضوع والتّحرير»:
Etienne Balibar, « Sujétions et libérations », n° 8/9, 1994, p79-90.

(٢١) ابن سينا، رسالة في الحدود، القاهرة، دت، ص ٨٣.

إنّ ابن سينا إذ يربط الذّات بمفهوم «الحلول»، وهو يعني ما يأتي ويتجسّد ويتّخذ مسكناً، يقترح علينا منذ ذلك الحين أن نفكّر في الذّات باعتبار أنّها «الآتي».(٢٢)

الفرديّة والإسلام والتّحليل النّفسيّ

كلّ هذه الاعتبارات تجعلنا ندرك المستوى الرّفيع الذي بلغه طرح إشكاليّة الفرديّة في الإسلام، كما تجعلنا ندرك مدى تعقّد هذا الطّرح، بحيث أنّ الاختزال والابتذال اللذين نشهدهما اليوم غير جائزين. إنّهما يعودان إمّا إلى فكرة إيديولوجيّة مسبقة ترى أنّ الفردانيّة اللّيبراليّة الغربيّة هي أقصى ما يمكن أن تصل إليه الحضارة وآخر ما يمكن أن تطمح إليه، فهي نموذج للمصير الإنسانيّ، أو إلى الماهويّة الثّقافيّة التي تنمذج عند بعضهم اندماج الفرد المسلم في وسطه، أو تفضي إلى العكس عند البعض الآخر، أي إلى الحطّ من شأن الإسلام باعتباره نظاماً قويّاً مؤدّياً إلى تلاشي الفرد في المجموعة. وقد رأينا في السّنوات الأخيرة محلّلين نفسانيّين وأطبّاء نفسانيّين ينحون هذا النّحو في تقديم «المسلم» على أنّه مستعص على التّحليل النّفسيّ، أو على أنّه شخص غير متفرّد عن مجموعته بحيث تتوفّر فيه خصائص الفرديّة الخاضعة إلى التّحليل. ولن أذكر أحداً، حتّى لا أخصّ أحداً بفضل السّبق في مجال الجهل والتّسرّع. وعلى أيّة حال، فإنّ النّقاش حول مصير التّحليل النّفسيّ في البلدان الإسلاميّة كانت له بداية سيّئة، لأنّه انطلق من مواقف مغلوطة، بما أنّها تربط بين وجود التّحليل النّفسيّ وانتشاره وبين نموذج للفرد ذي الفرديّة التّامّة التي لم تظهر إلاّ في البلدان الغربيّة.

إنّ التّحاليل السّابقة تبيّن أنّ الإسلام يتضمّن بعداً فرديّاً هامّاً جدّاً وغنيّاً من النّاحية المفهوميّة. وما كان لهذا البعد أن يتطوّر لو لم يكن متطابقاً مع واقع الثّقافة. إنّها ثقافة قائمة على الفرديّة، ولكنّ ما يحكمها هو التّماهي مع اللّه.

---

(٢٢) «بعد الذّات الآتية» عنوان مجموعة بديعة من المقالات صدرت في مجلّة «مواجهات»: Après le sujet qui vient. *Confrontations*, n° 20, sous la direction de Jean-Luc Nancy, Paris, Aubier, 1989.

ولعلّ الطّرح الملائم للمسألة المتعلّقة بمكانة التّحليل النّفسيّ في هذه الثّقافة يمكن أن يتمثّل في الاستفهام التّالي: هل ما تسير عليه هذه المنظومة من تماه مع اللّه يناقض المبادئ الأساسيّة التي يقوم عليها التّحليل النّفسيّ فكراً وممارسة، أو على وجه الدّقّة: هل تمثّل نشأة الإنسان في هذا النّظام مانعاً يحول دون الدّخول في تجربة التّحليل النّفسيّ؟ ولكن هل يتعلّق الأمر هنا بصياغة مفيدة للمسألة؟

فعندما تعرّضت المؤرّخة أليزابيت رودينسكو Elisabeth Roudinesco إلى ظروف ظهور التّحليل النّفسيّ عبر العالم، قدّمت فرضيّات تمثّل قطيعة مع التّأمّلات حول «العقليّات» أو «سيكولوجيا الشّعوب»، وهو ما يذكر غالباً في معرض الحديث عن الإسلام. وقد توصّلت إلى وجود عوامل ثلاثة تمثّل أرضيّة ملائمة لظهور التحليل النّفسيّ في بلد ما أو في حقل ثقافيّ معيّن:

- وجود معرفة طبّيّة نفسيّة متراكمة psychiatrie، ودالّة على نظرة علميّة للجنون لا دخل فيها للتّصوّرات عن الشّياطين والمقدّسات.
- نفاذ التّحليل النّفسيّ في الحقل الثّقافيّ العامّ، لا سيّما من خلال الأدب والفلسفة.
- وجود دولة قانون، حتّى وإن تعلّق الأمر بحكومات دكتاتوريّة، وهذا ما لا يتوفّر في الأنظمة الشّموليّة.[٢٣]

ولنعد إلى ما يمكن أن يمثّل عائقاً يحول دون التّحليل النّفسيّ ويوجد في بنية الذّات التّقليديّة. والملاحظات التّالية تخترق الشّروط الثّلاثة المذكورة آنفاً.

إنّ ذات التّقليد (العبد)، رغم أنّها تتوفّر على كلّ الامتيازات التي تجعلها ذات قانون (فالقانون الإلهيّ قانون وليس أمراً اعتباطيّاً)، فإنّها تبقى خاضعة للتّنظيم اللاّهوتيّ-السّياسيّ الذي يهدف إلى تحقيق التّطابق بين التّماهي البشريّ للفرديّة مع اللّه وبين الفضاء السّياسيّ. فهذا التّنظيم يريد أن يتحكّم بيد واحدة في مقاليد

---

(٢٣) Elisabeth Roudinesco, *Généalogie*, Paris, Fayard, 1994, pp82-85.

النّفس والمدينة. والمشكل المطروح هو أنّ الذّات الحديثة التي يتوجّه إليها التّحليل النّفسيّ تظهر في مجتمعات تحقّق فيها الانفصال بين المجموعة التي يولد فيها الإنسان والمجموعة السّياسيّة، من خلال ثورة مدنيّة يعقبها جهاز قويّ للدّولة. فلا ننسَ أنّ البنية الأبويّة في المجتمع التّقليديّ تجعل الأب رئيساً للأسرة Pater familiae وصاحب سلطة سياسيّة في الوقت نفسه، بما أنّ فضاء المجموعة وفضاء الدّولة يكادان يتّحدان. فالتّناسل filiation هو الذي يحكم السّلطة في هذا النّظام. أمّا في الانزياحات التي ظهرت في العالم الحديث، فإنّ فضاءات الحرّيّة التي ضمنتها الدّولة من موقع الثّالث قد سمحت بظهور مجتمع مدنيّ (بين الدّولة والأسرة كما يقول هيجل)، وهذا المجتمع المدنيّ هو البيئة الحقيقيّة للتّحليل النّفسيّ. فالتّحليل النّفسيّ لم يكن اكتشافاً غربيّاً لأنّ الغرب أنتج فرديّة بشريّة أكثر اكتمالاً أو أقدر على الوجود والمتعة والموت، بل لأنّ الغرب الحديث قد قسّم فضاءات السّياسة والأسرة بطريقة جديدة. ويوجد سبب ثان لهذا الاكتشاف يجب أن لا نغفله، وهو أنّ الغرب قد شكّل نوعاً من الذّوات التي اقتضى اغترابها ظهور التّحليل النّفسيّ.[٢٤]

---

(٢٤) أسمح لنفسي بالإحالة إلى مقالين بدأت فيهما الاشتغال على هذه المسألة: «انتزاع الملك»، و«نسيان القيميّة»:

"La Dépropriation", Lignes, n°24, 1995, p 34-83. "L'Oubli de l'éthique", Che Vuoi, n°10, 1998, p121-143.

٦ - اقتسام المستحيل

كيف يمكن لمجموعة ما أن تتصوّر إمكان وجودها؟ وبعبارة أخرى: على أيّ نحو يمكن لها أن تجيب عن سؤال: ما الذي يجعل بشراً منعزلين يقبلون المشترك وينفتحون عليه؟ إنّ سؤالنا ليس: «لماذا المجموعة؟»، فهو سؤال غير مجد، لأنّنا نعرف منذ زمن بعيد الجواب عنه، وهو: «في صلب كلّ كائن يوجد مبدأ عدم كفاية» كما كتب جورج باطاي[1]. ولكن لا بدّ من التّنبيه إلى أنّنا إذا استثنينا بعض الخطابات البيولوجيّة، لا نجد من يختزل عدم الاكتمال البشريّ هذا في نظام الحاجة. فما هو المشترك الجماعيّ بالنّسبة إلى المجموعة؟ إنّ هذا السّؤال يطرح بالأحرى قضيّة ما يسمّيه فرويد بـ«لغز التّكوين اللّيبيديّ للجمع»[2]، وهو لغز يمسّ أكثر المناطق توهّجاً في الخطابات العاطفيّة المتعلّقة بأصل كلّ شعب.

«مشترك»: لا يكفي أن نكتب «كالواحد»[3] لكي نحلّ الإشكال، لأنّنا حينئذ يجب أن نتساءل عن القوّة المخترقة والموحّدة لهذه «الكاف». إنّه الاختراق

---

(١) هذا الشّاهد أورده موريس بلانشو في المجموعة التي لا توصف

Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Minuit, 1983, p 15.

ولكنّ ميشال سريّا Michel Surya عندما أراد أن يتثبّت من سياق الجملة، تبيّن له خطأ الشّاهد. فما كتبه باطاي هو بالأحرى: «يوجد في أساس الحياة البشريّة مبدأ عدم اكتمال». ولكنّي أحافظ على الجملة كما ساقها لنا موريس بلانشو.

(٢) Sigmund Freud, "Psychologie des masses et analyse du moi" (1921), *Œuvres Complètes*, Paris, PUF, XVI, p53.

(٣) [إشارة إلى الجناس بين «مشترك» commun و comme un أي «كالواحد». المترجمة].

والتّوحيد ونقل العدوى والتّوجيه نحو هدف واحد من أجل جعل هؤلاء النّاس في مكان واحد. و«كأنّ»- وهذه الأداة معدّل استكشافيّ régulateur heuristique حسب كانط، أو هي تخييل، أو ربّما هلوسة- كأنّ كلّ واحد إذ يقبل انسحاب شيء خاصّ به، يضحّي بهذا الخاصّ به من أجل أن تكون له السّمة التي تسم الآخرين: إنّها «السّمة الأحاديّة» (einziger Zug) كما يسمّيها فرويد. وقد كتب درّيدا: «السّمة انسحاب».(٤) فالسّمة الأحاديّة لا بدّ أن تكون امّحاء، أو اجتذاباً للأنا في الغير، وفي المكان الذي يتحقّق فيه رسمه. تفيد إحدى المرويّات الصّوفيّة أنّ الله كان لا بدّ له من الانسحاب الجزئيّ لكي يترك مجالاً لخلقه، وفي الفراغ الذي تركه هو، أنتج السّمة التي تجمع بينه وبين خلقه، أي تجمع بينه وبين هو هو. بحيث يمكن لنا أن نقول إنّ السّمة التي يشترك فيها مع نفسه هي في الوقت نفسه المسافة الحادثة داخل هويّته.

المجموعة والمستحيل

هذه السّمة-الانسحاب باعتبارها تمثّل أساساً للمشترك، يبدو لي أنّ فرويد يشير إليها بوضوح بالنّسبة إلى الفرد عندما يكون في الحشد، فهي النّقطة التي «يتلاشى منها مفهوم المستحيل»(٥)، وهي إشارة يضيف إليها ما سمّاه بـ«قاعدة التّكوين اللّيبيديّ للجمع». ومفاد هذه القاعدة أنّ عدداً من الأفراد يحلّون محلّ مثال الأنا شخصاً واحداً هو الهادي والرّئيس والمدبّر. ويمكن أن نضيف إلى هذه القاعدة قاعدة نظريّة التّحليل النّفسيّ المتعلّقة بانفتاح الذّات على التّماهيات الجماعيّة: أي الانتقال من الأنا المثاليّ إلى مثال الأنا. في هذه النّقطة بالذّات تبيّنت استحالة تكوين قابيل وهابيل لمجموعة. إنّ ميلاد الجريمة المؤسّسة للتّوحيد من استحالة تكوين مجموعة مصغّرة متركّبة من اثنين يبيّن لنا نوعيّة

---

(٤) Jacques Derrida, "Le retrait de la métaphore", *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p 63-93.

[وبين السّمة trait والانسحاب retrait جناس في الفرنسيّة. المترجمة].

(٥) م، ن، ص ١٤.

الإخفاق الذي تتأسّس عليه كلّ مجموعة أخويّة.

وقبل أن يقترح فرويد هذه القاعدة، أبدى شكّه في التّنظير الذي يقدّمه، كما هو شأنه في كثير من الأحيان. فالأمر يتعلّق بالنّموذج الذي اقترحه لتفسير نفسيّة الجموع، وهو نموذج التّنويم والحبّ. كتب فرويد: «ولكن من ناحية أخرى، يمكن أن نقول إنّ العلاقة التّنويميّة مكوّن جماهيريّ متركّب من اثنين إن جازت العبارة. وليس التّنويم المغناطيسيّ موضوعاً صالحاً للمقارنة، لأنّ المكوّن الجماهيريّ مماثل له بالأحرى.» ثم أضاف بعد بضعة أسطر: «كان يمكن للتّنويم أن يقدّم لنا بكلّ بساطة حلاّ للغز التّكوين اللّيبيديّ للجموع لولا أنّه يتضمّن هو نفسه إضافة إلى ذلك سمات تستعصي على التّفسير العقلانيّ المقدّم إلى حدّ الآن، أي الحالة العشقيّة مع إقصاء النّوازع التي تكون جنسيّة على نحو مباشر. هناك أمور كثيرة في التّنويم يمكن أن نقرّ بأنّها غير مفهومة، وأنّها صوفيّة (الإبراز من عندي). إنّها تتضمّن أمراً زائداً يتمثّل في الشّلل النّاجم عن علاقة تربط كائناً واسع القدرة بكائن عديم القدرة وفي شدّة من أمره، وهو يمثّل نوعاً من حلقة الوصل التي تربطه بتنويم الرّعب لدى الحيوانات.»[٦]

إنّ الصّعوبة التي يواجهها فرويد في هذا النّصّ لا تتمثّل في توسيع التّصوّرات المتعلّقة بالنّفسيّة الفرديّة لجعلها تشمل النّفسيّة الجماعيّة. فهذا المشكل قد حلّه بنفسه، بما أنّ الغير حاضر في الأنا منذ المنطلق. إنّ المشكل يكمن في جعل ما يقع بين اثنين، لا سيّما الحالة العشقيّة، نموذجاً ينسحب على الكثرة. يوجد في نموذج «المابين اثنين» أمر شبيه بما يقع في الجمع، ولكنّ هذا الأمر يصعب تصديره كما هو. ولذلك سببان أوّلهما يعود إلى العدد الذي يكوّن الجمع، وهذا بديهيّ، وثانيهما يعود إلى اضمحلال «النّوازع الجنسيّة المباشرة» في الجمع. نحن نعرف أنّ ويلهالم رايش كتب أحد أفضل كتبه «نفسيّة الحشود في الفاشيّة»[٧]

---

(٦) م، ن، المعطيات نفسها.

(٧) Wilhelm Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1972.

انطلاقاً من هذه المسألة، وأنّه قدّم فرضيّة تقول بتغيير وجهة الدّوافع الجنسيّة، وبتحويلها إلى السّاديّة وإسقاطها على صور الغريب الدّاخليّ.

ولو حاولنا أن نقدّم صياغة لهذا المشكل انطلاقاً من العناصر المعروضة سابقاً، لقلنا إنّ تصدير النّموذج العشقيّ المتعلّق بما بين الاثنين يبدو إشكاليّاً، لأنّ المشترك الذي يجمع المجموعة ليس جنسيّاً. إنّ العلاقة العشقيّة قائمة على عقد الصّلة بين نقصين (نقص كلّ واحد من الاثنين)، وهذا هو بالضّبط ما ينقص في المشترك الذي يجمع المجموعة. فالوجود معاً تنقصه هذه العلاقة بالنّقص، وهي علاقة يستمتع بها الأفراد في العلاقة العشقيّة باعتبارهم كائنات ذات جنس. ليس لمشترك المجموعة جسد ليعيش محنة ومتعة النّفس. ولنلاحظ أنّ الهذيانات الجماعيّة الكبرى التي ولّدت أشدّ أنواع العنف الجماهيريّ «تجسّد» و«تجنّس» مشترك المجموعة، لتحثّ فيما بعد على تطهير هذا الجسد الذي كثيراً ما يصوّر على أنّه جسد أنثويّ أو متأنّث. ما هي إذن طبيعة النّقص الذي يجب أن يطال المجموعة بمقدار مناسب حتّى تعيش دون جنون مفرط؟

أمثولة عن المجموعة

أودّ أن أقترح عليكم تحليلاً لأمثولة «التّكوين اللّيبيديّ للجمع»، وهي أمثولة تخترق كلّ القضايا التي كنّا بصددها. لقد تركت جانباً وعن قصد المفهوم اللاّهوتيّ-السّياسيّ للمجموعة في الإسلام (الأمّة)، وقد كان موضوعاً لأدبيّات غزيرة(٨)، وموضوعاً لهرطقات نفسانويّة تستغلّ اشتقاق هذه الكلمة من الجذر الذي ولّد كلمة «الأمّ». وهو ما أدّى إلى إنتاج كلام عن نقص «الرّمزيّ» في الإسلام يتّسم بالمركزيّة الأتنيّة ويكاد أن يكون عنصريّاً. فلا يمكن للمجموعة أن يكون لها إمكان وضرورة إلاّ لأنّ جسد الأمّ أصبح غائباً، ولأنّ هذا الغياب الأصليّ للجسد لا يحلّ مع ذلك مشكل النّقص في أيّ مجموعة من المجموعات.

---

(٨) انظر في هذا المجال دراسة سليم دكّاش عن «مفهوم الأمّة في القرآن»:
Salim Daccache, "La Notion d'Umma dans le Coran", *Annales de philosophie*, vol. 3, Tunis, 1982, p1-38.

كنت بصدد القيام باستكشاف معجميّ للجذر الذي منه اشتقّت «شائعة»، عندما عثرت على كوكبة من الكلمات ذكّرتني دلالتها بقصّة ملغزة قرأتها منذ مدّة طويلة.

لهذه القصة ملامح الأسطورة، أو المشهد الذي يبيّن الأهمّيّة الأصليّة التي يكتسيها السّرّ، وتكتسيها إذاعته وانتشاره، أو الإشاعة إذ تكون محنة حميميّة متّصلة بأساس المجموعة. وعلى وجه الدّقة، يتعلّق الأمر بسرّ اللّغز، أو بما يصنعه السّرّ بالنّاس عندما يجمّعهم حول وهجه ويجعلهم منقسمين بخروجهم من أنفسهم وإقبالهم على المشترك.

هذه القصّة رواها جلال الدّين الرّوميّ[٩]، وهو شاعر ومتصوّف عاش في القرن الثّاني عشر بقونية (تركيا):

«لقد باح النّبيّ محمّد لصهره عليّ بأسرار منعه من كشفها. فأجهد عليّ نفسه طيلة أربعين يوماً حتّى يكتم هذه الأسرار. وعندما فقد صبره، خرج إلى الصّحراء، وأدخل رأسه في فتحة بئر، وأخذ يتكلّم بالأسرار. فانحدرت قطرة من ريقه. وبعد فترة، نبتت قصبة في البئر وأخذت تنمو من يوم إلى آخر. وجاء راع فقطعها، وثقبها، وأخذ ينفخ فيها وهو يرعى قطيعه. فاشتهرت ألحان مزماره، وأصبح النّاس يأتونه أفواجاً ليصغوا إليه وقد أخذ بألبابهم. بل إنّ الإبل نفسها كانت تتحلّق حوله. وتلاقفت خبره الأفواه إلى أن بلغ أمره النّبيّ، فاستقدمه وطلب منه أن ينفخ في مزماره. وعندما ابتدأ يخرج ألحانه، بلغ بالحاضرين الطّرب مبلغاً عظيماً. فقال النّبيّ: «هذه الألحان شروح على الأسرار التي أسررت بها لعليّ».

---

(٩) هو من أكبر شيوخ التّصوّف. وقد استنبط طريقة تسمّى بـ«المولويّة»، تشتمل على الموسيقى والرّقص، ومنها جاءت الرّقصة الكونيّة الشّهيرة، رقصة الدّراويش الدوّارين. وتدور آثار الرّوميّ حول كلمات أساسيّة ثلاث هي الحبّ والسّرّ والكلام. ولهذا، ولا شكّ، ابتدع طريقة في علاج الأمراض النّفسيّة تتمثّل في ما يلي: يستلقي الشّخص، ويأخذ الصّوفيّ بيده ويجعله يقوم بالتّداعيات حول كلمات يختارها من خطابه. انظر:
Eva de Vitray-Meyrovitch. *Rumi et le soufisme*, Paris, Seuil, 1977.

ما علاقة هذه القصّة بالشّائعة، والحال أنّ لفظة «الشّائعة» لا ترد فيها؟ إنّ الجذر العربيّ الذي منه اشتقّت «الشّائعة» هو فعل يعني أوّلاً وقبل كلّ شيء إذاعة الخبر أو السّرّ وانتشارهما.

ما قادني إلى قصّة جلال الدّين الرّوميّ هو ما تفيده موسوعة لسان العرب من وجود كوكبة من مشتقّات «شاع» تعني: «الشِّياعُ: صوت قَصَبةٍ ينفخ فيها الراعي... الدعاء بالإِبل لتَنْساق وتجتمع... وقيل لصوت الزَّمّارة شِياعٌ لأَن الراعي يجمع إِبله بها...» لا يقتصر الأمر على إبراز العلاقة بين الشّائعة والشّياع، أي صوت المزمار. فالإشارة إلى القصّة المتقدّمة دقيقة، والمادّة المعجميّة التي ذكرناها تكرّر تماماً أحد مقاطعها الأساسيّة: صوت مزمار الرّاعي إذ يؤدّي إلى تجمّع النّاس والإبل من حوله. هذا الصّوت هو الذي يعتبر في آخر القصّة «شروحاً على الأسرار التي أسررت بها...»

ولقد تبيّن لنا فعلاً أنّ وجوه التّطابق بين قصّة جلال الدّين الرّوميّ والنّصّ المعجميّ، بين المشهد الأسطوريّ والاشتقاق كثيرة جدّاً، إلى حد أنّنا تساءلنا عمّا إذا كانت القصّة تحيل الكلام إلى اللّغة، وعمّا إذا كانت أمثولة المجموعة، أو «لغز التّكوين اللّيبيديّ للجمع» ملتقى يجتمع فيه السّيميائيّ والدّلاليّ فاتحين لإمكانيّة الانجذاب السّحريّ الذي لا يقاوم.

وفي كوكبة أخرى من الكلمات المشتقّة من «شاع»، يذكر اللّسان الدّلالات التّالية: «شايَعْتَ بها إذا دَعَوْتَ لها لتَجْتَمِعَ وتَنْساقَ... الشِّيعةُ: القوم الذين يَجْتَمِعون على الأَمر. وكلُّ قوم اجتَمَعوا على أَمْر، فهم شِيعةٌ. وكلُّ قوم أَمرُهم واحد يَتْبَعُ بعضُهم رأْي بعض، فهم شِيَعٌ... والشاعةُ: الإِهابةُ بالإِبل..» يتعلّق الأمر إذن بخلق مجموعة متكاثفة من الأفراد الذين «يُهاب بهم» أو ينادى بهم. وإحدى هذه المشتقّات (شايع بالإبل) تعني «صوّت بها ليلحَق أُخْراها أُولاها».

ولنتذكّر كيف أنّ القصّة تمشهد بكلّ وضوح نداء التّجمّع هذا: «أصبح النّاس يأتونه أفواجاً ليصغوا إليه»، «الإبل نفسها كانت تتحلّق حوله»، «الحاضرين». فمن خصائص «الإشاعة» جذب الجموع، وجعلها تنساق، والعمل من أجل تكوين حشد.

ومن مشتقّات «شاع» التي يذكرها اللّسان أيضاً كلمة تعني نوعاً من الرّجال الذين يمكن أن نسمّيهم «المشياعين». إنّهم أولئك الذين لا يقدرون على كتمان سرّ، بل يبوحون بالأسرار ويذيعونها في كلّ مكان. ويمكن أن ينطبق هذا الوصف نسبيّاً على عليّ، صهر الرّسول الذي ناء بحمل السّرّ الذي استؤمن عليه. فاجتهد لكتمان هذه الأسرار طيلة أربعين يوماً (هي المدّة المحدّدة للحداد في الإسلام)، ولم يبح بها إلاّ إلى قعر بئر في الصّحراء ظنّاً منه أنّه بلا آذان. والرّاعي باح بالسّرّ كذلك، ولكن عن غفلة منه، وما باح به لا يعدو أن يكون شروحاً على أسرار ألغاز. إنّه ينفخ بفمه، فيخرج النّفس من عنده، ولكنّ الشّروح تخرج من الأداة. وتبعاً لذلك، يمكن أن نطرح السّؤال التّالي: من أداة من؟ وما يمكن أن تكون أداة الشّائعة هذه؟

نجد في المعجم أيضاً محوراً دلاليّاً آخر لفعل «شاع»، يتعلّق بأسماء وأفعال كثيرة تعني «شِعْتُه أَشِيعُه شَيْعاً إذا مَلأتَه، كلُّ شيء يكون به تَمامُ الشيء أَو زيادتُه، فهو شِياعٌ...». وبهذا المعنى، فإنّ هذا الصّنف من الرّجال «المشياعين» الذين يذيعون الأسرار، هم مشياعون نتيجة الإفراط لا التّقصير. أي أنّهم ليسوا عاجزين عن الحفظ، بل إنّ ما تلقّونه يفيض عنهم. إنّ الكلمة العربيّة التي تفيد الوجد بالمعنى الصّوفيّ هي «الشّطح»، وهي تعني «الطّفح». فالإشاعة ربّما تتضمّن بعداً وجديّاً.

وهذا ما يبيّنه المشهد المذكور مرّتين: عند فيض علي الوجديّ في البئر، وعند طرب الجمع لسماعهم شروح الأسرار وهي تخرج من المزمار. بل إنّ المزمار صوّر على أنّه النّبتة التي خرجت من الحبّة المتأتّية من الطّفح (الرّيق). أداة الشّائعة ولّدها الطّفح الذي ولّد هو بدوره الشّائعة.

هكذا يبدو لنا أنّ مشهد القصّة يصوّر نظاماً كاملاً للإشاعة: الصّوت، ونداء التّجمّع، والرّجال الطّافحون والذين يطفح بهم الكيل، والطّفح ذاته. وفي المقابل، يمكن أن نقول إنّ كلّ ما يصوّره المشهد سبق أن سمّته دوالّ اللّغة. ما يمكن أن يكون إذن هذا الشّيء الإشاعيّ الذي تحيط به الكلمات والتّصورات من كلّ جانب؟ ويمكن أن نقول على أيّة حال إنّ ما يجمع الجمع حسب هذه

النّصوص ليس من باب التّنويم المغناطيسيّ كما كتب فرويد، بل هو من باب الوجد والشّطح.(١٠)

علينا الآن أن نتّجه إلى النّقطة التي تكتسي فيها أسطورة الإشاعة بعد الأسطورة الأصليّة للمجموعة وللتّشارك، أي الاقتسام بمعناه المزدوج: الاشتراك في شيء والانقسام.

يتعلّق الأمر بالانقسام الدّاخليّ الذي شهده الإسلام بين سنّة وشيعة. أدّى هذا الانقسام، كما هو معلوم، إلى الصّراعات الطّاحنة والحروب الأهليّة النّاجمة عن مشكل مزدوج: مشكل الشّرعيّة السّياسيّة وتأويل النّصوص. فالشّيعة يعتبرون أنّ عليّاً، صهر الرّسول، هو الجدير بأن يكون خليفة له، لا بسبب القرابة فحسب، بل لوجود أسرار بينهما. فهم يسندون إلى عليّ رتبة الإمام الأوّل الذي تتمثّل مهمّته في استخراج المعنى الباطنيّ للتّنزيل الظّاهر الذي تلقّاه محمّد. فمحمّد قد تقبّل التّنزيل القرآنيّ الذي تأسّست من حوله المجموعة الإسلاميّة. أمّا عليّ، فقد يكون تنزيلاً للتّنزيل، وهذا هو موقعه في قصّة جلال الدّين الرّوميّ.

وليس من الصّدفة أن يكون لفظ «التّشيّع» أو«الشّيعة» مشتقّاً من هذا الفعل نفسه «شاع». وفي المعجم، يمثّل اللّفظان محوراً لكوكبة من الكلمات التي تعني الاتّباع، واجتماع قوم على أمر، والأتباع والأنصار، والفرق المختلفة، إلخ. وباختصار، فإنّ «شاع» تتضمّن معنى تحزّبيّاً ناتجاً عن السّرّ، وعن تناقله واقتسامه حول رجل.

الاقتسام وما يثيره من أهواء

يصبح هذا المشهد قابلاً لأن يقرأ على أنّه مشهد تولية وإضفاء للشّرعيّة انطلاقاً من اقتسام المؤسّس وخلفه سرّاً ما. إنّه مشهد تناقل يحمل في أعطافه انقسام المجموعة (الفرقة schisme)، ولكنّه يؤدّي في الوقت نفسه إلى وجود هؤلاء البشر الذين جمعهم في حالة وجديّة لحن نابع من مزمار.

(١٠) [الجملة الأخيرة إضافة من المؤلّف إلى التّرجمة العربيّة].

رجل مستأمن على سرّ ومشترك فيه مع آخر، وهذا الآخر يبوح به في ثغرة في الصّحراء، ويأتي آخر فينتج عن غفلة منه شرحاً على السّرّ، بحيث أنّ هذا الشّرح هو شائعة عن سرّ لغز صنعته لنفسها مجموعة وجديّة من البشر.

وإذا كانت دلالة «أشاع» تبدو مرتبطة أشدّ الارتباط بالرّهان السّياسيّ على شرعيّة السّلطة التي يمارسها رجل أراد أن يقتسمها مع آخر، فلأنّ البقيّة يبقون خارج هذه القسمة: إنّهم لا يحصلون إلاّ على اللّحن (الشّرح)، وهذا هو ما يجمعهم. إنّ ما يجمع بينهم هو اقتسام لا يمكن أن يقتسم. إنّها مجموعة الاقتسام من حيث أنّ الاقتسام مستحيل. والشّائعة هي ما ينبثق من هذا الاقتسام المستحيل، وما يجذب النّاس مغناطيسيّاً، وهي اللّحن الذي يجمع بينهم خارج أنفسهم. وإذا اعتبرنا أنّ الحالة الوجديّة extatique مردّها الشّرط الأساسيّ للوجود exister ويتمثّل في الإقامة خارج الذّات، فإنّ الأسطورة تقول على نحو بسيط للغاية: إنّ ما يجمع بين الموجودين هو لحن من لغز.

اقتسام ما لا يقتسم، واقتسام عدم الاقتسام تبعاً لذلك، هذه الكلمات نجدها كما هي في المعجم، وهي كلمة مرتبطة أيضاً بـ«أشاع»: ترك قطعة لا تقتسم («سهم شائع أي غير مقسوم»)، أن لا تقتسم، ما لم يقتسم بعد، ما يعدّ مشتركاً بين من لهم فيه نصيب، وضعيّة من يمتلك شيئاً مع آخر ولم تتمّ القسمة بعد. . . فـ«أشاع» يحمل كذلك معنى عدم الانقسام، أي معنى المتاع الذي يملك كلّ واحد منه جزءاً دون أن يكون قادراً على عزل هذا الجزء والانفراد به. اقتسام متاع يستحيل اقتسامه، هذا هو شرط المجموعة، وشرط كلّ مجموعة من الموجودين تجمع بينهم الشّائعة.

وربّما بدأنا الآن نتلمّس طبيعة «الشّيء الإشاعيّ». يقول ابن منظور في جملة مختصرة: «تَشَيَّعَ في الشيء: اسْتَهلك في هَواه.» فالتّشيّع هنا يعني اتّباع الرّأي المفرط في قضيّة ما (شيء)، بحيث نتهالك على نشرها ونهلك في سبيلها. والشّيء المقصود ولا شكّ هو اقتسام المستحيل، أي المشترك الذي يجمع المجموعة. فالشّائعة هي أهواء المجموعة. ولذلك يجذب لحن اللّغز أناساً يقفون معاً خارج أنفسهم وداخل مجموعة الموجودين. هذه هي الإشاعة في معناها

القديم، وحسب الأسطورة. الإشاعة من حيث هي انبثاق من المستحيل.

ولنحاول الآن أن نلقي نظرة تأليفيّة على هذا التّأويل لكلام الأسطورة عن الإشاعة، وليكن ذلك من وجهتين في النّظر:

وجهة النّظر الأولى: مهما كان الإنسان-والأمر ينطبق على الإنسان الرّبّانيّ- فإنّ سرّ تأسيس المجموعة لا يمكن أن يحتفظ به، بل لا بدّ أن يروى. ولكنّ سرّ المؤسّس لا يمكن أن يحمله وريثه. ففي نهاية الفترة المخصّصة للحداد، وكأنّ السّرّ هو المؤسّس الميّت، أو الجزء المبتلع من الميّت (رغم أنّ المؤسّس ظلّ حيّاً، ولكن ألم يصبح في عداد الموتى بمجرّد نقله السّر؟)، يلفظ الوريث السّرّ ويدفنه. وليس من المجدي دفن هذا السّرّ والتّخلّص منه بإلقائه في بئر في الصّحراء، أي خارج كلّ أذن وبمأمن من كلّ سمع، لأنّه يعود من جديد. عاد السّرّ في صورة آلة الإشاعة، وهي هنا المزمار. فلنسمّ هذه الآلة «العائد». فإلى حدّ هذا المقطع، تعالج الأسطورة مشكل السّرّ الذي يتقاسمه اثنان، السّرّ بين اثنين، باعتباره ممّا لا يمكن احتماله.

ولكن بمجرّد أن يعود العائد، وبمجرّد أن يحصّله الرّاعي في قبضته، يبتدئ زمن الاقتسام المستحيل، أي زمن مجموعة الموجودين الواجدين. هناك فاصل بين الموجودين والسّرّ، وبما أنّهم منفصلون عنه، فإنّهم يتجمّعون حول شرحه، مستعدّين للهلاك في هواه. ولكنّ هذا الشّرح لا يعدو أن يكون صوت السّرّ العائد. فالشّائعة هي صوت العائد. صوت العائد يجذب إليه النّاس الذين يجتمعون مؤلّفين مجموعة الموجودين الواجدين خارج ذواتهم. وبمعنى تحليلنفسيّ، فإنّ الشّائعة هي صوت المكبوت الأصليّ الذي تتأسّس حوله المجموعة. فما غنّاه المزمار وما يتغنّى به النّاس ويسحرهم هو الصّوت الذي ينتمي إلى منطقة أصليّة منها ظهر المؤسّس الذي مات ومات سرّه معه، ومنها يأتي العائد.

العائد يوجد بين يدي «الرّاعي»، وهذه الكلمة تعني في العربيّ «الخليفة» والعاهل والزّعيم السّياسيّ. العاهل يدعو النّاس إلى تكوين مجموعة وهو يعزف على صوت العائد، منتجاً الطّفح الذي يؤدّي إلى طفحان النّاس بحيث يفارقون

أنفسهم. فكما أنّ الشّائعة تمثّل هوى المجموعة، فهي في جوهرها قوّة سياسيّة. إنّها الصّوت الذي يخاطب به المستفيدون من عائد السّرّ من لا يمكنهم الوصول إلى السّرّ ولا العائد، ولكنّهم يقيمون جميعاً في متعة الاستماع إليه. الإشاعة هي لعبة السّلطة عن طريق صوت العائد.

هذا التّأويل السّياسيّ لكلام الأسطورة يتطلّب منّا عودة إلى لغز العائد. إنّه سرّ دفين ينبثق فجأة. فالقصّة تسمح لنا بالقول إنّ هذا السّرّ يمكن أن يكون سرّ الميّت أو الميّت باعتباره سرّاً يعود بنهاية الحداد (أربعون يوماً). إنّه ينبثق من مادّة الطّفح débord، وهي الرّيق الذي سيتحوّل إلى أداة للطّفحان débordement. ثمّ يستقبل النّفس ويتحوّل إلى لحن يختطف النّاس من أنفسهم. إنّه صوت. . . فما يمكن أن يكون إذن سرّ-الميّت-العائد-النّفس-الصّوت-الآلة، إن لم يكن الكلام ذاته؟ إنّه يعود متجسّداً في جسد فارغ (القصبة) يدعو الموجودين إلى التّجمّع. فباللّغة التي تعود إلى الوجود، يتمّ عزف لحن للغز يجذب النّاس المتجمّعين في مجموعة الموجودين، خارج ذواتهم.

وجهة النّظر الثّانية

هناك أمر يستحيل قوله قد قيل دون أن يقال. فلنترجمه بأسلوب أمّ الهول: ما الذي يفعله رجل يطفح كيله في بئر، ويترك فيه قطرة من جوهره، فتصبح هذه القطرة بذرة يطلع منها فنن مانح للصّوت؟

الأوديبيّ الأخير لا يمكن أن يبقى اللّغز موصداً أمامه. الأخير هو الذي يحاول هنا أو هناك أن يلمّ بهذا المستحيل قوله بدل أن يقصده، أن يلمّ بوظيفته المتمثّلة في تأسيس المجموعة البشريّة. الإنسان يمارس الجماع طبعاً، ولكن لا توجد علاقة جنسيّة. هذه هي البداهة نفسها. كانت هذه أمثولة *allos agoreuein*، فهي تتكلّم بطريقة أخرى عمّا تريد قوله. هناك إنسان ينقل سرّ بذرة الآخر إلى غيره، وهذا الغير يلقح الأرض التي تنبت هذه الأداة القضيبيّة للسّحر، هذه الأداة التي تجمّع النّاس. ما نقله المؤسّس لوريثه هو الحبّ إذن، وهذا ما فعله الوريث دون أن يفعله لكي ينقله إلى الآخرين ويجذبهم إليه ويحكم لُحمتهم.

الحبّ بدون العلاقة الجنسيّة، الحبّ الذي يعبّر عن نفسه وهو يقدّم نفسه أمثولة، أي دون أن يتمّ فعلاً هو المستحيل، أو «كأنّ»، وهو ما تقوله عبارة «كان ما لا يكون» بطريقة أكثر عنفاً، أي دون البحث عن تأثيرات الإشاعة. فالإشاعة هي الحبّ باعتباره انبثاقاً للمستحيل. وما يجعل النّاس يخرجون من أنفسهم، في الحالة الوجديّة (أو الصّوفيّة كما يقول فرويد)، هو الحبّ الذي يشعرون به في العلاقة بالمستحيل عندما تشي به الشّائعة انطلاقاً من القضيب. ماذا يسمعون؟ المؤكّد أنّهم لا يسمعون محتوى السّرّ، لأنّهم محرومون منه، بل يسمعون اللّحن والموسيقى، بلا مدلول إذن. فسرّ الآخر شأنه شأن العلاقة الجنسيّة غائب في الحبّ الذي ينتج المجموعة. وهو ما يعني إجمالاً أنّ ما تشترك فيه المجموعة كان دائماً وأبداً المستحيل، وأنّ هذا المستحيل لا يضمحلّ ولا يصبح قابلاً للتّخييل إلاّ عندما يصبح النّاس غير مكوّنين لمجموعة. وعندها يصبحون عرضة لنوع من تجسّد الجنسيّ وتجنيس المشترك، وعرضة لمدلولات مجسّدة. وفي هذه الحالة، فإنّ اللّغة نفسها تغيب، لأنّ اللّغة تحمل منعطفات المستحيل التي يمكن للبشر انطلاقاً منها أن يتكلّموا أو يصمتوا.

ختاماً

انطلق هذا الكتاب من أزمة الإسلام الرّاهنة ليحاول أوّلاً أن يبيّن أسسها، وفق مقاربة تستخدم منهج التّحليل النّفسيّ باعتباره يشمل بنظره الوقائع الحضاريّة. وما يختصّ به هذا المنهج هو مساءلة الصّيغ التي يصنع بها البشر التّاريخ، من خلال الشّهادة التي تقدّمها خطاباتهم. وهو يسمح بتنزيل تجربتهم في إطار الصّراع المستمرّ مع القوى الدّافعيّة الغريزيّة ومع الشّعور بالإثم والمخاطر التي تنذر بتفكّك الرّوابط المتأسّسة. وهذه التّجربة لا يمكن السّيطرة عليها بصفة كلّيّة ولا نهائيّة، واللّغة التي تحاول تطويقها في حدود العقل لا بدّ أن تمنى بالإخفاق. إنّه إخفاق بنيويّ ولا شكّ، يجعل من الإنسان كائناً «يسير في طريق محفوفة بالهوّات» حسب عبارة سوفوكل في بيت شعريّ من أبيات أنتيغون. ولكن توجد أيضاً ظروف تبرز فيها إخفاقات كارثيّة من شأنها أن تطلق العنان لطاقات تأتي على كلّ شيء، إنّها طاقات الهذيان والتّدمير.

ما يحصل في الإسلام منذ ما يزيد على عشرين عاماً هو من هذا القبيل. إنّه ناتج عن وقف يقطع تاريخه ويفتح داخله إمكانيّة أخرى للتّاريخ. إلاّ أنّ مفهوم «الأزمة» غير مناسب لوصف ما تؤدّي إليه مقتضيات الواقع الحديث من تسارع إلى المجهول وإلى ما لا يمكن التّفكير فيه، وممّا تعيشه الجماهير باعتباره خرقاً للقانون المؤسّس للإسلام، وخطأ لا يمكن التّكفير عنه إلاّ بقدر ما هو في جانب كبير منه غير معلوم وموضوع شوق في الوقت نفسه. إنّه شوق ينتمي أوّلاً إلى نخبة لم تتوصّل إلى ترجمة الحداثة إلى العامّة، ولم تستخدم الإمكانيّات التّأويليّة

والسّياسيّة بما يتناسب مع سلطتهم المفرطة. لم تكن الحداثة إذن سوى تمثيليّة عمّا هو حديث. كانت سوْقاً للشّعوب إلى حلف لا يمكن أن نطلق عليه اسماً آخر سوى «الشّذوذ الجماهيريّ»: إنّها لعبة انتزاع شرعيّة سلاليّة، وانتزاع للتّماهي مع المرجعيّات المؤسّسة تمّت تحت غطاء مسمّيات خادعة يفترض أنّها تجسّد «الرّوح الحديثة»، ولكنّها في الحقيقة كانت تمثّل تخريباً، وقد تمّ هذا التّخريب بوحشيّة لا نظير لها. كانت دعوة إلى الاندفاع بقوّة نحو تحديث تحوّل إلى شيء معبود، وكانت وهماً يخفي الواقعيّ الحديث.

وقد أدّت هذه الوضعيّة إلى الإلقاء بأناس عزّل من كلّ شيء في مسارات «خلع ذاتيّ». وأقصد بهذا التّعبير صيغة شديدة من صيغ إقالة الذّات البشريّة تحصل عندما تصبح إحداثيّات الذّاتيّة غير قادرة على استيعاب الواقعيّ، وعندما يصبح الحيّ تبعاً لذلك معرّضاً إلى العراء، مهدّداً في المثابرة على الوجود. فما يحرّك ~~الإسلاميّة~~ (المفهوم الذي شطبناه للأسباب المذكورة آنفاً) سوى اليأس التّماهويّ الذي يلجأ إلى مكوّنات التّماهي الأكثر إغراقاً في القدم حتّى يواجه هذه الوضعيّة. ومن هنا النّداء بحجب الأصل.

وقد بيّنّا كيف أنّ خطاب ~~الإسلاميّة~~ يكشف عن وجود اختلال جوهريّ للعلاقة بين الواقع والبنى الرّمزيّة، وهي علاقة تتّسم دائماً بالهشاشة، وأبرز المنهج الذي اعتمدناه القضايا التي بقيت غير مفكّر فيها انطلاقاً من مقاربة سوسيولوجيا السّياسة التي تهيمن حاليّاً على السّاحة. فأحد العناصر التي لم تعرها هذه المقاربة اهتماماً يذكر، معتبرة إيّاه ولا شكّ أمراً لا يؤبه به هو «همّ الأصل»، باعتباره النّواة المشعّة لأسطورة الهويّة التي أنتجتها ~~الإسلاميّة~~. إنّه يحكم كامل إيديولوجيّته التي يبدو فيها الأصل مهدّداً في قواه الرّحميّة matricielle وفي الوقت نفسه يبدو موقع الخلاص الذي لا بدّ من العودة إليه. إنّها ليست العودة الاستعاريّة التي نجدها في التّقليد، بل العودة التي تجعل الشّبحيّ ينبثق من الواقعيّ، فتجعل الشّريعة تنتصر في تدمير التّأويل، وتطالب بتوحّد المجموعة حول جسد الشّهيد.

ولا يمكن أن نبرّئ الإسلام من هذه الإيديولوجيا. فبعض القابليّات تنتمي إلى تحوّلات في نشأته، ونجدها تعود باستمرار في تاريخه. هذا مثلاً ما ينطبق على

الظّرفيّة التي سمحت للتّيولوجيا بإعاقة ازدهار الفلسفة، وبتطويقها في دائرتها بين القرنين الثّاني عشر والثّالث عشر. وهذا ما يشهد عليه النّضال المؤثّر الذي خاضه ابن رشد في نصّ مثل «فصل المقال».[1] فكلمة دوستيفسكي: «ما يحصل لنا شبيه بنا» أحسن ما يعبّر عن هذه الحالة.

لا شكّ أن الإسلام لا يتلخّص في ~~الإسلاميّة~~، وليست هذه قدراً محتوماً، ولكنّنا لا يمكن أن ننبذها باعتبارها مجرّد انحراف. فتحليل الآثار المدمّرة للوقف يجب أن لا يفضي إلى محاكمة ماهويّة، لأنّ ذلك يعني أنّنا نغيّب القوى التّاريخيّة والمادّيّة المعاصرة التي جعلت الإسلام يخرج من طوره. وقد سبق أن اقترحت عبارة «خرج الإسلام عن محوره» انطلاقاً من جملة جاءت على لسان هاملت. فلا شيء يذكر جاء من داخل الحضارة الإسلاميّة ليستبق الأحداث ويتكلّم عن الخروج الخفيّ والعنيف من زمن الأصل الأبديّ، هذا الزّمن الذي تعدّ ~~الإسلاميّة~~ علامته المرضيّة الصّاخبة. فعمل الثّقافة يجد مشقّة في التّفكير في هذا الانبتات. هذا الخرق الذي لا كلام له هو الذي يحدّد هنا مهمّة المحلّل النّفسانيّ.

ترجمة الأصل الإسلاميّ إلى لغة التّفكيك الفرويديّ، هذا هو المشروع الذي شغل الجزء الأوفر من هذا الكتاب. وليست التّرجمة تطبيقاً ولا إلحاقاً، بل هي إعادة قراءة للتّقليد في نسيجه ولغته وصوره تتمّ عبر تحوّل دالّ وتهدف إلى فتح مجال أمام ما يفكّر فيه التّقليد في غفلة منه. والتّفكيك التّحليلنفسيّ يعتبر أنّ الجدوى من فتح هذا المجال مرهونة بمدى فهم منطق الكبت الذي تنبني عليه مقوّمات المؤسّسة الرّمزيّة.

وفي هذا الصّدد، تبيّن لنا أنّ الغيريّة الأنثويّة بمثابة العصب المركزيّ للكبت الخاصّ بالتّكرار التّوحيديّ للإسلام. فقد تتبّعنا خيوط التّوليفات ابتداء من صورة هاجر في النّصّ التّوحيديّ الأوّل (التّكوين)، وتقصّينا نتائج طرحها من مؤسّسة الدّين الجديد، وحلّلنا تعاقب حلقات القمع المسلّط على المتعة الأنثويّة التي

(١) أحيل في هذا الصّدد إلى التّحليق الذي خصّصته لهذا النّصّ، وهو: «قرار ابن رشد»: "La décision d'Averroès", Le Colloque de Cordoue, Paris, Climats, 1994, p65-74.

مثّلت عائقاً يحول دون إحكام السّيطرة على الصّرح بعد أن قدّمت له دعمها، وبهذا سمح لنا مسار التّفكيك بفتح المواقع التي حجبت عن المعنى في المؤسّسة الإسلاميّة.

أحد هذه المواقع هو ذاك الذي كان يخبّئ داخله لغز الأب في الإسلام، من حيث لاعلاقته بالله. فهذا المسار مكّننا من طرح السّؤال الحاسم للتّفكير في البناء الرّمزيّ للإسلام، وهو في الوقت نفسه سؤال فاصل بالنّظر إلى التّواصل المفترض في الحقل التّوحيديّ. ، بما أنّ هذه النّقطة الأساسيّة هي التي تفصل بين الإسلام والدّيانتين الأخريين.

وقد رأينا أنّ هذه القضيّة طرحت انطلاقاً من تأكيد القرآن على أنّ الله ليس الأب، ولا يمكن بأيّة حال من الأحوال أن نقارب بينه وبين تصوّره أو وظيفته أو استعارته. ففي الإسلام يوجد تحريم حقيقيّ لتناول الله انطلاقاً من الأبوّة. إنّه يترك الإنسان في مواجهة صحراء سلاليّة تفصله عن الله. صحراء يستحيل عبورها، لا لأنّها لا تُعبر، بل لأنّ في ماوراءها يوجد المستحيل. هذا النّفي الذي أدركنا مأتاه مقارنة باليهوديّة والمسيحيّة له انعكاسه المباشر على التّحليل النّفسيّ الذي يعتبر العلاقة بين الله والأب من صميم الأبنية المتعلّقة بحقول الرّمز والمثال والرّوحانيّة من حيث وقعها على الفرد. كيف يمكن لنا أن ندمج هذا الاعتراض الإسلاميّ في التّعقيد النّظريّ للتّحليل النّفسيّ، وهو تعقيد شديد في هذا المجال؟ ربّما يتحتّم علينا أن نفكّر في نظريّة الله-الأب انطلاقاً من الصّحراء السّلاليّة. فظروف الحياة الصّحراويّة تعرّض النّاس إلى التّيه، وتدفعهم إلى التّكافل، وإلى العناية بالجزر التي يجدون فيها ملاذاً حتّى لا تجفّ منابعها. وبعبارة أخرى، فإنّ الصّحراء الفاصلة بين اللّه والأب هي المكان الذي يتأسّس فيه السّياسيّ. فهذه إحدى المسائل التّوجيهيّة المطروحة على التّحليل النّفسيّ: التّفكير في الفضاء الفاصل بين الله والأب، لا من حيث القتل والرّمزيّ والاسم والفراغ... فحسب - وهذه الصّيغ جميعاً لا يمكن التّشكيك في وجاهتها - بل بالأحرى من حيث الجفاف الذي يكتنف بناء السّياسيّ. فالخطر الذي يهدّد البشر في الصّحراء هو إمّا «لا يوجد شيء»، أي العدميّة، أو الامتلاء النّاتج عن السّراب الشموليّ.

ولعلّه من المجدي أن نترك كلمات الختام لنيتشه، فهو الذي فكّر في العصر الحديث في الصّحراء من خلال شاهدين:

الشّاهد الأوّل كأنّه يشير إلى ما يقع اليوم في الإسلام:

«نحن نعرف أنّ تدمير وهم ما لا يخلق حقيقة على الفور، بل يخلق شذرة أخرى من الجهل، واتّساعاً لـ«فضائنا الخاوي»، وتنامياً لصحرائنا».

والشّاهد الثّاني يعبّر عن موقفنا في خاتمة هذه المحنة:

«تتبّعت آثار الأصل. ولذلك أصبحت غريباً عن كلّ تقديس. كلّ شيء أصبح غريباً من حولي، كل شيء تحوّل إلى وحدة. ولكن هذا الذي يقبع في باطني، والذي يمكنه أن يقدّس انبثق يلفّه الكتمان. وعندها أخذ الظّلّ الذي أقيم به يتنامى، إنّها شجرة المستقبل». (٢)

(٢) Nietzsche, *Œuvres complètes*, IIe partie, p 81.

ثبت عربيّ- فرنسيّ بالمصطلحات

أب أصليّ	père originaire
أب-التّكوين	Père-de-la-genèse
أب رمزيّ	père symbolique
الأب الوالد	géniteur
إبراز	monstration
إحباط	frustration
أحديّة	unicité
اختلاف-إرجاء	différance
الآخر	Autre
أخْيلة	imaginarisation
ازدواج	ambivalence
استدخال	incorporation
استرداد الخاصّ الخالص	réappropriation du propre
استعارة	métaphore
استعارة أبويّة	métaphore paternelle
استمتاع	réjouissance
أضحويّ	sacrificiel

démoïsation	إضعاف الأنا
symptomatique	أعراضيّ
sublimation	إعلاء
compulsion	إلزام
le Dieu sublime	الإله المتسامي
le Dieu obscur	الإله المكفهرّ
idéalisation	أمثَلة
allégorie	أمثولة
allégorique	أمثوليّ
moi idéal	أنا مثاليّ
dépossession	انتزاع الذّات
désubjectivation	انتزاع الذّاتيّة
retrait de la chair	انسحاب الجسد
humanisme	إنسيّة
déni	إنكار
passions	أهواء
patriarche	بطريك
subjectivation	بناء الذّات
auto -fondation	بناء الذّات لذاتها
arkhé	تابوت الأصل
islamité	تأسلم
fiction, fictionnement	تخييل
destructivité	تدميريّة
régression	تراجع
abandon	ترك

تشبيق	érotisation
تضحية	sacrifice
تعديل ذاتيّ	homéostasie
تفويت	forclusion
تماميّة	intégrisme
تماه	identification
تناقل	transmission
توزيعة الأصل	donne de l'origine
توظيف	investissement
ثقبيّ	orificiel
جدلنة	dialectisation
جرد	abstract
جزع	détresse
حرمان	privation
حضرة الخيال	l'imaginal
حكائيّ	anecdotique
خرق	transgression
دافع غريزيّ	pulsion
دافعيّ	pulsionnel
ذهان	psychose
رهق	inceste
رهقيّ	incestueux
رهقويّ	incestuel
سلاليّ	généalogique
سلسلة تكامليّة	série complémentaire

شبحيّ	spectral
شطب	rature
شغف	passion
شوق	désir
صورة هواميّة	imago
ضيق	malaise
طاقة تصوّريّة	représentance
عابر للأفراد	transindividuel
علاجيّ	thérapeutique
عهد	pacte
عياديّ	clinique
غير	autre
لاشعور	inconscient
فرديّة	individualité
فردانيّة	individualisme
فرط الذّاتيّة	hypersubjectivité
فكّ الأسطرة	démythification
قدرة القضيبيّة	phallicité
قضيب	phallus
قضيبيّة	phallicisme
إلزام التّكرار	compulsion de répétition
قيميّة	éthique
كبت	refoulement
لا يقدّر بثمن	inestimable
لامأسسة	dés-institution

مثال الأنا	idéal du moi
مرآتيّ	spéculaire
مشهد أصليّ	scène originaire
معدّل استكشافيّ	régulateur heuristique
مقاربة، مقاربيّ	asymptote, asymptotique
موضعيّة	topologie
موقع	position
محلّل	analysant
نبذ	désaveu
نفسيّة	psychisme
نقص	manque
نقض، نقضيّ	subversion, subversif
نقلة	transfert
هلوسة، هلاوس	hallucinations
هوام	fantasme
هوويّ	identitaire
وجد	exstase
وسواس	obsession
وقف	césure

فهرس للمواضيع والمفاهيم

ـ أ ـ

آخر: ١٨، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥٤، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١٢٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٠-١٥٢، ١٥٦-١٦٠، ١٦٣، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٨، ١٩٣-١٩٥، ٢٠٠-٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٩-٢١١، ٢٢٩-٢٣١، ٢٣٨، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٧٥-٢٧٨، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٩-٣١١، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨

آخرية: ١٠١، ١٠٧، ١٠٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٦٧، ١٩٤، ٢٢٤، ٢٣٥، ٢٧٥، ٣٢٣

آدم: ١٦، ٧٠، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٦٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨-٣١١، ٣١٩

أب: ١٦، ٢١، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٦٠، ٦١، ٧٠، ١٠٥، ١١٨-١٢١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦-١٤٣، ١٤٥-١٤٧، ١٥٠-١٥٢، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٠-١٦٣، ١٦٥-١٦٩، ١٧١-١٧٤، ١٧٨-١٨٤، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١، ١٩٣، ١٩٧-٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٢٣٣، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٨٤، ٢٨٧-٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٦-٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٨-٣١١، ٣١٤، ٣١٦-٣١٨، ٣٢٦، ٣٤٢

إبراهيم: ١٦، ٤٧، ٤٨، ٧٠، ١٣٥، ١٣٨-١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٥-١٦٦، ١٦٨، ١٧٦، ١٧٨-١٨٢، ١٨٥-١٨٧، ١٩٣، ٢٩٠-٢٩٢، ٢٩٥-٢٩٧، ٣٠٩

ابن: ١٦، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٧٠، ١٣٩-١٤٣، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥-١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٣-١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١-١٨٧، ١٩١، ١٩٨-٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٢٣٣، ٢٨٠، ٢٨٨-٢٩٨، ٣٠٠-٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٩-٣١١، ٣١٤، ٣١٦-٣١٨

ابن رشد: ٨٦، ٢٩٧، ٣١٧، ٣٤١

ابن عربيّ: ٦٥، ٧٠، ٨٠، ٢٢٦، ٢٢٧،

٢٤٦، ٢٥٤، ٢٦٦، ٢٩٤-٢٩٧، ٣٠٢-٣٠٤، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢

أبويّ، نظام أبويّ: ١٨، ١١٨، ١١٩، ١٣٥، ١٣٩، ١٤١، ١٦١، ١٧١، ١٧٤، ١٨٢، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢٥٧، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨٩، ٢٩٤، ٣٠٦، ٣١٤، ٣٢٦

اختلاف: ٢٣، ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٨٢، ٩٠، ٩٦، ١٠١، ١١٥، ١٣٤، ١٣٨، ١٦٤، ١٧٢-١٧٤، ١٩٣، ٢٠٢، ٢١٠، ٢١١، ٢٣٠، ٢٣٨-٢٤١، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٦٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٤، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢

استرداد: ٣٣، ٤٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٦٦، ١٧٨-١٨١، ١٨٤، ٢٥٥، ٢٦٣

استعارة: ٥٤، ٥٦، ٦٧، ٦٨، ٩٧، ١٠٥، ١٠٦، ١٤٣، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٤، ٣٤٢

إسحاق: ٤٧، ١٤٠، ١٤٢، ١٥٥، ١٥٨-١٦٠، ١٦٣-١٦٦، ١٦٨، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٥، ٢٨٣، ٢٩٢، ٢٩٤-٢٩٦، ٣٠٩

أسطورة: ٥١، ٥٤، ٥٥، ٦٠، ٩٠، ٩١، ١٠٥، ١٠٦، ١١١، ١٤٠-١٤٢، ١٤٤، ١٦٦، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٣-١٨٥، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٨٧، ٣١٤، ٣٣١، ٣٣٤-٣٣٧، ٣٤٠

اسم: ٤٥، ٥٤-٥٦، ٨٢، ٩٢، ٩٣، ١٢١، ١٢٦، ١٢٨، ١٤٠، ١٤٢-١٤٤، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥-١٥٩، ١٦٦، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٤، ١٩١، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٩٩، ٣٤٢

إسماعيل: ١٣، ٤٧، ٤٨، ١٤٠-١٤٣، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٩، ١٦١، ١٦٣-١٦٥، ١٦٨، ١٧١، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩-١٨١، ١٨٣-١٨٦، ٢٦٦، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠٩

أصل، أصليّ: ١٣-١٦، ١٩، ٢١-٢٣، ٢٧، ٣٤، ٣٧-٥٤، ٥٦-٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٣-٧٠، ٩٢، ٩٣، ٩٦، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١١٤، ١١٨، ١٣١، ١٣٣-١٤٠، ١٤٢-١٤٧، ١٥٠-١٥٢، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٠-١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١-١٩٣، ١٩٧-١٩٩، ٢٠١-٢٠٣، ٢٠٩-٢١٤، ٢٢٧-٢٣٠، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٦-٢٨٩، ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣

اقتسام: ٥٩، ١٠٥، ١٣٥، ٢٤٨، ٣٢٧، ٣٣٤-٣٣٦

أمّ: ٤٥، ٤٧، ٥٥، ٨٢، ٩٥، ١٤١، ١٦٤-١٦٦، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦،

١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠١-٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٠-٢١٢، ٢٢٧، ٢٣٩، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٨٠-٢٨٢، ٢٩٣، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٤، ٣١٨، ٣٣٠

أمة: ١٣، ٤٧، ١٤٧، ١٤٩-١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨، ١٦٣، ١٧٠، ١٧٩، ١٨٤

أنا: ١٨، ٥٤، ٨٣، ١١٤، ١١٥، ١١٨-١٢١، ١٥٧، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٥، ٣١٠، ٣١١، ٣١٨، ٣٢٨، ٣٢٩

انتزاع: ٣٣، ٤٣، ٤٤، ٥٣، ٩١، ٩٧، ١٠١، ١٠٨، ١١١، ١٢٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٩، ٢٥١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٧، ٣٤٠

انسحاب: ٤٥، ٤٦، ٧٨-٨٢، ١٣٧، ١٥٧، ١٦٨-١٧١، ١٧٤، ٢١٠، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٧، ٢٨١، ٣٢٨

انشطار: ١٦٠، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣

انفعال، انفعاليّ: ١١٤

إنكار: ١٧، ٥٤، ٦٠، ١١٧، ١٢٣، ١٩٢، ٢٥٠-٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦١

انكشاف: ٥٠، ٢٢٢، ٢٢٨-٢٣٠، ٢٨١

أهواء: ٣١، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٣٤، ٣٣٥

أوديب، أوديبيّ: ٥٣، ٢٠٤، ٢٣٧، ٢٥٧، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٧، ٣٣٧

إيديولوجيا: ٣٧، ٤٢، ٤٤، ٥٨، ٦٣، ٦٤، ٦٦-٧٠، ٧٣، ٨٣، ٨٤، ٨٨-٩٢، ٩٤، ٩٩، ١٠٧، ١٠٩، ١١٦، ١٢٢، ١٣٠، ٣٤٠

إيمان: ٣٧، ٤٩-٥٢، ٥٨، ٦٠، ٧٥، ٧٩، ٨١، ٨٤، ٨٧، ٩٢، ١٠١، ١٠٢، ١٣٥، ١٤٢، ١٦٧، ١٨٣، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٠، ٢٤٤، ٢٨١

- ب -

بصر: ٨٧، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٩-٢٢٢، ٢٢٤-٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٩٧

بكارة: ٤٧، ١٣٥، ١٤٦، ٢٢٢، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٥-٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٤، ٢٨٧

بولس (القدّيس): ١٤٦، ١٥٤، ١٦٣-١٦٦، ١٧٩، ١٩٣، ١٩٤، ٢٢٣، ٢٢٧

- ت -

تأثم: ٧٦، ١٠٧، ٢٩٧

تأسيس: ١٥، ١٣٣-١٣٥، ١٣٩، ١٤٣، ١٥١، ١٥٤، ١٧٢، ١٨١، ١٩٩، ٢٠٣، ٢١١، ٢٤٥، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٠٦، ٣٣٦، ٣٣٧

تأويل: ٢٢، ٢٣، ٣٢، ٣٨، ٤٨، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٩٠، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٧، ١٥١، ١٥٧، ١٥٨، ٢٠١، ٢٠٣-٢٠٤، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٧٦، ٢٨٤، ٢٨٩-

٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٦-٢٩٨، ٣١٠، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤٠

تبشيريّة، تبشيريّ: ٤٣، ٦٩، ٧٠

تخييل، تخييلي: ١٥، ١٦، ١٩، ٤٩-٥١، ٥٤، ٥٦-٦٠، ٦٣، ١٠٥، ١٤٤، ١٥٩، ١٧٢-١٧٤، ١٩٧، ٢٠٠-٢٠٢، ٢٠٧، ٢٠٩-٢١٣، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٧٣، ٢٨٨، ٣٢٨، ٣٣٨

تدمير، تدميريّة: ١٥، ٦٨، ٧٨، ٨٤، ٨٧، ٩٤، ٩٧-١٠١، ١١١، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٠، ١٨٢، ٢٠٢، ٢٣٩، ٢٦١، ٢٧٢، ٢٧٧-٢٧٩، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٣

تراجع: ٤١، ٦٧، ٩٨، ١١٢، ١١٦، ١١٩، ٢٧٨

ترجمة: ١٤، ١٨، ٢١، ٢٤، ٣٢، ٣٣، ٩٦، ١٣٣، ١٤٢-١٤٦، ١٥٤، ١٨١، ٢٧٢، ٢٩٥، ٣٠٨، ٣١٥، ٣٢١، ٣٣٩، ٣٤١

ترك: ٥٥

ترميز: ١٨، ١٣٤، ١٣٧، ٢٨٩، ٣٠٥

تصوّر: ١٧، ٢٤، ٣٣، ٤٢، ٦٠، ٦٣-٦٦، ٧٣، ٧٧-٧٩، ٨٦-٨٨، ٩٠، ٩٥، ١٠٨، ١١٠، ١١٤، ١٢١، ١٣٠، ١٣٧، ١٤٦، ١٦١، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٤، ١٩٧، ٢١٤، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٩٧، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٤٢

تصوّف، صوفيّ: ٦٥، ٧٠، ١٩٤، ٢١٠، ٢٥٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٤، ٣٠٣، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٨

تضحية: ١٦، ٦٥، ٧٠، ٧٨، ٧٩، ١٣٩، ١٤١، ١٥٦، ١٧٠، ١٨٢، ٢٨٨-٢٩٤، ٢٩٦-٢٩٨، ٣٠٩، ٣١٠

تطرّف: ٣١، ٣٤، ٤٥، ٤٦، ٦٧، ٩٢

تطليق: ٢٣، ٣٠، ١٣١، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٧، ١٩٢، ٢٠٢

تعصّب: ٣٢، ٣٩، ٨٨

تفكيك، تفكيكي: ٢٤، ٤٤، ٥٢، ١١٢، ١٢٢، ١٧٢، ٣٠٤، ٣٤١، ٣٤٢

تكرار: ١٦، ٤٢، ٤٣، ١٢٥، ١٣٣-١٣٩، ١٥٩، ١٦٤، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩٩، ٣١٥، ٣٤١

تكوين: ١٦، ٢٤، ٣٢، ٤٧، ٥٩، ٦٠، ٦٩، ١١٢، ١١٩، ١٣٥، ١٣٨-١٤٠، ١٤٢-١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٨، ١٩٢، ١٩٧-١٩٩، ٢٠٢، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٧٠، ٣٠٣، ٣٢٧-٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٤١

تماميّة، تماميّ: ٣٦، ٨٥، ٩٠-٩٢، ٩٦، ٢١٦

تماه: ١٥، ٥٤، ٥٦، ١١٠-١١٢، ١١٧-١٢٢، ١٨٢، ٢٠٣، ٣١٠، ٣١١، ٣١٦-٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٤٠

تناسل: ٣١٨، ٣٢٦

تناقل: ٢٤، ١٢٢، ١٤٠، ١٧٥، ١٧٩-١٨٠، ٢٧٥، ٣٣٤

توحيد، توحيديّ: ١٣، ١٤، ١٦، ٢١، ٢٣، ٤٣-٤٥، ٤٧-٤٩، ٧٠، ٩٤، ١١٩، ١٢٩، ١٣٣-١٤٠، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤-١٦٩، ١٧١-١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٦، ١٩١-١٩٣، ٢٢٤، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٦٤، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٨-٢٩٠، ٢٩٧-٢٩٩، ٣٠١، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤١، ٣٤٢

توراة، توراتيّ: ١٣، ٤٧، ٤٨، ٥٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٩، ١٥١-١٥٦، ١٥٨-١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٨-١٧١، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩-١٨١، ١٨٤، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٢، ٢١٠، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٨-٣٠٠

توزيعة: ١٦٧-١٦٩، ١٧٤

تيولوجيا، تيولوجي: ٣١، ٣٥، ٥٠، ٥١، ٥٦، ٨٦، ٨٨-٩١، ٩٣، ١٠١، ١٠٧، ١٢٦، ١٢٧، ١٤٦، ١٥٤، ١٧٢، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٩-٢٣٢، ٢٣٤-٢٣٧، ٢٤٣، ٢٤٩-٢٥١، ٢٥٣، ٢٧٦، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٤١

- ث -

ثالث: ٨١، ٩٩، ١٤٣، ١٨٢، ٢٠١، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٣٠٩، ٣٢٦

ثنائيّة، ثنويّة: ١٧٣، ٢٠٩، ٢٦١، ٣٢٠

- ج -

جسد: ١٣، ١٦-١٨، ٣٣، ٤٦، ٤٧، ٥١، ٥٤، ٦٨، ٧٣-٧٩، ٨٣، ٨٨، ١٠٥، ١٤٥، ١٥٨، ١٦١، ١٦٣-١٦٥، ١٧٠، ١٧١، ١٧٤، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦-٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٦-٢٥١، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٤٠

جمع، جموع: ٣٥، ٣٨، ٤٥، ٦٤، ٨١، ٩٠، ٩١، ٩٥، ١٠٥، ١١٥، ١٢١، ١٢٦، ١٨٠، ١٩٤، ٢١٤، ٢١٥، ٣٠٩، ٣٢٧-٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣

جنس، جنسانيّة: ١٤٦، ١٦١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٤، ٢١٨، ٢٣٨، ٢٥٢-٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٨، ٢٨٦، ٣١١

جنون: ١٥، ١٦، ٧٣، ٩١، ٩٧، ٢١٧، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٥٤-٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣-٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٦، ٣٢٥، ٣٣٠

- ح -

حجاب، حجب: ١٦، ٢٥، ٣٩، ٦٤، ٧٣، ٧٤، ٧٧، ١٠٧، ١٦٩، ١٧١، ٢١٣-٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩-٢٣٤، ٢٣٦-٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٥، ٣٤٠

حداثة، حديث: ١٣، ١٥، ١٧، ٢٢، ٢٤، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٠، ٥١، ٥٧،

٦٣، ٦٦، ٧٣، ٨٣، ٨٥-٩٢، ٩٦، ٩٧، ١٠٣، ١٠٥-١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١١٦-١٢٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٤، ١٥٤، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٠٣، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٣

حداد: ١٤٦، ١٨٤، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٧

حرف: ٤٦، ٥٤-٥٦، ١٤٢، ١٥٧، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٨٤

حرمان: ١٧، ١١٤، ١٢٢، ١٥٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٦١، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨

حضارة: ١٧، ٢١-٢٣، ٣٨، ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٥٨، ٦٨، ٧٠، ٩٢، ٩٧، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٨، ١١١-١١٤، ١١٦، ١٢٢، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٥، ٢١٤، ٢٣٧، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٢٤، ٣٤١

حضرة الخيال: ٧٠، ٢٩٤، ٢٩٥

حقد: ٤٢، ٥٤، ١١١، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠، ١٨٥، ٢٠٨، ٢٥٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١١

حقيقة: ١٥، ١٦، ٤١، ٤٦، ٤٩-٦٠، ٦٣، ٦٤، ٧٣، ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩٣، ٩٦، ١٠١-١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٤، ١٧٧، ١٩٢، ٢١١، ٢٢٠، ٢٢٧، ٢٢٩-٢٣١، ٢٣٦-٢٤٠، ٢٤٣-٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٨٦، ٣٤٣

حلم: ١٨، ١٩، ٩٣، ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٩١-٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠

حوّاء: ١٦، ٢٣٤، ٢٣٥، ٣٠٥

حياء: ٧٧، ٢٢٣-٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٧

- خ -

خاصّ خالص: ٣٣، ٤٢، ٤٤، ٩١، ١١١، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٦، ١٦٨، ١٧٢

ختان: ٧٨، ١٣٩، ١٤٣، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٨٦

خديجة: ١٦، ٢٢٨-٢٣١، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٦٧

خصاء: ١٥٧، ١٧٠، ١٩٤، ٢٥٢، ٢٦١

خلاص: ٤٢، ٥١، ٧٠، ٧٦، ٨٤، ١٨٣، ٢٧٤، ٢٨٩، ٣٠٠، ٣٤٠

خياليّ: ١٧، ٢١، ٢٥، ٣٩، ٤١، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٨، ٩٤، ١١٣، ١٣٩، ١٦٨، ٢٠٨، ٢١١، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٥٧-٢٦٠، ٢٦٤، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٥-٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣١١

- د -

دالّ: ٣٦، ٤٦، ٥١، ٩٣، ١٦١، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٢٠، ٢٥١، ٢٨٤

دفع غرائزيّ: ٧٧، ١٠٠، ١٣٤

دليل: ٥٨، ١٠١، ١٣٤، ١٥٣، ٢٣٩، ٢٧٦، ٢٨٠

دولة: ٢٩، ٣٧، ٦٦، ٨٨، ١١٧-١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٨، ١٢٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢٥٠، ٣٢٥، ٣٢٦

دين: ٧٦، ٧٧، ٧٩-٨٣، ١٥٣، ١٧١، ٢٠٤، ٢٠٦

دِيـــن: ٢١، ٢٣، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٤، ٦٧، ٧٠، ٧٧، ٧٨، ٨١-٨٣، ٨٥-٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٢-٩٤، ٩٦-١٠٢، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١٢٢، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٦٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٣١، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٧٦، ٣٤١

- ذ -

ذات، ذاتـيّـة: ١٧، ٢٢-٢٤، ٣٤، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٣-٥٩، ٦٣، ٧٠، ٧٣-٧٥، ٧٨-٨٠، ٨٣، ٩٠، ٩٣، ٩٦، ٩٧، ١٠٠-١٠٣، ١٠٧-١١٠، ١١٢، ١١٥، ١١٨-١٢٢، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٦، ١٤٠، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٩-١٧١، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٣-٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦-٢٧٨، ٢٨١-٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٥، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢٢-٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٤٠

ذاكـــرة: ١٣، ١٥، ١٦، ٢١، ٣٨، ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٥٢، ١٤١، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٤، ١٦٩، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ٢٢٧، ٢٣٨، ٢٦٧، ٣٠١، ٣٠٢

- ر -

رعـــب: ٣٧، ٣٩، ٤٣، ٥٠، ٦٣، ٦٧، ٦٩، ٨٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ٢٣٨، ٢٣٩، ٣٢٩

ركح: ٣٠، ٥٣، ٥٤، ١٥٢

رمـز، رمـزيّ: ١٥، ١٨، ٢١، ٢٣، ٣٢، ٤١، ٦٣، ٦٨، ٨٢، ٩٤، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١١١، ١٢٠، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧-١٣٩، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٢، ١٦٤، ١٨٢، ١٩١-١٩٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٨، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٤، ٣٠٩، ٣١١، ٣٣٠، ٣٤٠-٣٤٢

رهـــق: ٦٧، ٨٢، ٨٦، ٩٥، ٩٦، ٢٣٣، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٢، ٣٠٦

روح: ١٣، ٧٧، ١٠٧، ١٣٠، ١٦٣-١٦٦، ٢٢٥، ٢٨١، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣٠٨، ٣٢٢، ٣٤٠

- س -

ســارّة، ســاراي: ١٦، ٤٧، ١٣٥، ١٤٠، ١٤٩-١٥٢، ١٥٤-١٦٠، ١٦٢-١٦٦، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٤-١٨٦، ١٩٣

سبب، سببيّة: ٤٠، ٦٣، ٨١، ٨٢، ٩٦، ٩٧، ١٢٠، ١٢٦، ١٣٩، ١٤١، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٣، ١٦١، ١٦٨، ١٧٣، ١٨٠، ٢١٤، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٤٦، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٧، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٦، ٣٢٩

ســــــرد: ١٣، ١٦، ١٤١، ١٩٩، ٢٠٢،

٢٠٥، ٢٥٩-٢٦١، ٢٧١، ٣٠٦
سفر التكوين: ٤٧، ١٤١، ١٤٩-١٥١، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨-١٧١، ٢٠٢، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٨٣
سلالة، سلاليّ: ١٦، ٤٨، ١١١، ١٧٠-١٧٢، ١٨٥، ٢٠٤، ٢١٠، ٢٣٣، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٩، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٤٠، ٣٤٢
سلب: ١٠١
سلبيّ: ٤٦، ٧٤، ٩٠، ٩٧، ١٠٠، ١٠١، ١٢٧، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤٩، ٢٨٨
سلطة: ١٥، ٥٢، ٥٣، ٦٠، ٦٤، ٨١، ١٠٥، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢٦-١٢٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٨، ١٧١-١٧٣، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٣، ٢٢١، ٢٣٤، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٣٠٢، ٣٢٦، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠
سوداء: ٥٧، ٢١٦، ٢٢٥، ٢٤٨، ٢٦٠
سياسيّ: ١٤، ١٥، ٢٢، ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٦-٤٠، ٤٣، ٤٨، ٥٠، ٦٧، ٦٨، ٧٥، ٧٦، ٨٣، ٨٥، ٨٧-٩٠، ٩٢، ٩٧، ١٠٩، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٦-١٢٨، ١٣٠، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٧٣، ٢٧٥، ٣١٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٤-٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٢
سيّد، سيادة: ١٣، ٥٧، ٦٠، ٧٦، ٧٧، ٨٦، ٩٠، ٩١، ٩٣، ١٠٢، ١١٧، ١٢٠، ١٢٧، ١٤٧، ١٤٩-١٥٢، ١٥٥-١٥٨، ١٦٣، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣، ٢٤٠، ٢٤٨-٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٧، ٣١٦

- ش -

شائعة: ٣٣١-٣٣٣، ٣٣٥-٣٣٨
شبح، شبحيّ: ٥٥، ٨٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٩٢، ٢١٩-٢٢١، ٢٢٥، ٢٨٠-٢٨٣، ٢٩٣، ٣٤٠
شذوذ: ٢٦٠، ٢٨١، ٣٤٠
شطب: ١٥٤، ٢٥٠-٢٥٤، ٢٦٢-٢٦٤، ٢٦٧
شعب: ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٨، ٤٢، ٤٤، ٨٩، ٩١، ١١٦، ١٣٣-١٣٥، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٢، ١٧٣، ٢٠٢، ٢٧٥، ٢٩٩-٣٠٣، ٣٢٧
شغف: ٤١، ٤٢، ٩٨، ٢٢١، ٢٦٤، ٢٧١
شهيد: ٧٥، ٨٨، ١٣٨، ٣١٠، ٣٤٠
شوق: ٣١، ٣٤، ٤١، ٤٣، ٥٣، ٥٩، ٧٦، ٩٨، ١٢٩، ١٣٧، ١٥٩، ١٧٠، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠-٢٠٥، ٢٠٧-٢١١، ٢١٣، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥-٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦-٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٤،

٢٨٩-٢٩١، ٢٩٤-٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٣٩

شيطان، شيطانيّ: ١٦، ٤٩-٥٣، ٥٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٥

- ص -

صدمة: ١٣، ١٤، ٣٤، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٥٠، ٥١، ٥٤-٥٧، ٦٠، ٦٤-٦٨، ٧٠، ٧٦، ٨٥، ٩٠، ٩١، ٩٣، ١٠١، ١٠٥، ١٠٦، ١١٨، ١٣٤-١٣٦، ١٣٩، ١٤٩، ١٦٨، ١٧٠، ١٨١-١٨٣، ٢٠٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٣، ٢٨٦، ٢٩٢، ٣٣٧، ٣٤٠

- ط -

طفل: ١٦، ٢٩، ٣٠، ٤٢، ٤٥، ٤٦، ٥١، ٦٠، ٧٩، ٩٣، ١١٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٩-١٥١، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٨-١٦٠، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٢-١٨٤، ١٩٩-٢٠٥، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٥٨، ٢٦٥-٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨٤-٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦-٣٠٤، ٣١٤، ٣١٧، ٣٢٢

طقوس: ٣٠، ٨٥، ٨٦، ٩١-٩٣، ١٢٧، ١٨٢، ٢٥١، ٢٩٠

- ع -

عبد: ٣١، ١٥٧، ١٥٨، ١٧٠، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٥٨-٢٦١، ٢٧٦-٢٧٨، ٣٢٣، ٣٢٥

عدول: ١٦، ٦٥، ٧٠، ١٣٩، ١٧٣، ١٩٨، ٢١٢، ٢٨٥، ٢٨٦

عذراء: ٢٠٥، ٢٤٦، ٢٧٧-٢٧٩، ٢٨٤

عرض، أعراضيّ: ٤٣، ٦٣، ٨٣، ٩٢، ٢٣٩، ٢٤٣

عقل: ٤٧، ٥٩، ٩٦، ٩٩، ١١٥، ١٦٥، ١٩٢، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٩-٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦١، ٢٧١، ٢٧٤-٢٧٦، ٢٨٦، ٣٠٢، ٣٣٩

عقيدة: ٣٧، ٣٨، ٨٥-٨٧، ٩١، ٩٥، ٩٨، ١٧٧، ٢١٩، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٥٠

علم: ٣٣، ٤٩، ٥٤، ٥٦، ٨٥-٨٧، ٨٩، ٩١، ٩٥، ٩٧-١٠٢، ١٠٧، ٢٢٥، ٢٨٣

علمويّة: ٨٧، ٨٩-٩١، ١٠٧، ١١٤

عهد: ٩٣، ١٠٦، ١٣٧، ١٣٩-١٤١، ١٤٣، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨-١٦٠، ١٦٤-١٦٦، ١٦٨، ١٧١، ١٨٤، ١٨٧

عودة: ١٣

عاديّ، عاديّة: ١٤، ١٦، ١٧، ٣٩، ٤٠، ١١١، ٢٠٩، ٢٢١، ٢٦٢، ٢٧٢، ٢٧٣

عين: ١٥٣، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٩٤، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١-٢٢٧، ٢٥١، ٢٨٠، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣١٩

- غ -

غربة: ١٣، ٥١، ١٠٦، ١٧٣، ٢٧٦

غرّة: ١٩٧، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٧-٢١٠

غير، غيريّة: ١٨، ٢٣، ٣١، ٣٤، ٨٠، ٩٣، ١١١، ١١٢، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧-١٦٠، ١٧٠، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٨، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٧-٢٧٩، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٨٨، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٠، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٤١

غيرة: ١٤٧، ١٥١، ١٥٥، ١٦٢، ١٦٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤، ٣١٠

- ف -

فاحش: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٣

فتح: ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٧٩، ٩٣

فتنة: ٣٤، ١٠٢، ٢١٣، ٢١٩

فراغ: ٤٥، ٨٠، ٨٢، ١١٥، ١١٨، ١٢٦، ٢٠٨-٢١٠، ٢١٢، ٢٥٩-٢٦١، ٢٧٨-٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٢٨، ٣٤٢

- ق -

قابيل: ٣٠٥-٣١١، ٣٢٨

قتل: ١٦، ٣٨، ٥٢، ٥٨، ٦٧، ٩٣، ١٢٨، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٢، ١٩٨، ٢٦٣، ٢٧٧، ٢٧٩-٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥-٣١٠، ٣٤٢

قدّيس، قداسة: ١٦، ٥١، ٥٧، ١٤٦، ١٥٤، ١٦٣-١٦٦، ١٧٩، ١٨٢، ١٩٣، ١٩٤، ٢١١، ٢١٣، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٦٧، ٢٧٤

قرآن، قرآنيّ: ٣٤، ٣٧، ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٦٤، ٧٤، ٧٩، ٨٥-٨٨، ٩٤، ٩٥، ٩٨-١٠١، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٦، ١٦١، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨-١٨١، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٧، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٤-٢٤٧، ٢٦٧، ٢٩٠-٢٩٢، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٣٤، ٣٤٢

قضيب، قضيبيّ: ٧٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢-١٧٤، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠١، ٢٠٤-٢١٠، ٢٤٨-٢٥٢، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٣٧، ٣٣٨

قلق: ٣٩، ٤٥، ٤٩، ٦٨، ٧٦، ٨٧، ١٩٤، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٥٢، ٢٦٥

قمع: ١٠٧، ١٢٨، ١٣٠، ٢١٤، ٢٢٢، ٣٤١

قوميّ، قوميّة: ٣٤، ٨٧، ٨٨، ٩١، ١٠٧، ١١٧، ١٢٧، ١٤٠-١٤٣، ١٤٦

قيميّة: ١٧٩، ٢١٥، ٢١٧، ٣٢٠

- ك -

كبت: ١٦، ٢٣، ٤٠، ٤٨، ٩٦، ١١٤، ١٦٤، ٢١٤، ٢٥٠، ٢٧٨، ٢٨٨، ٣٤١

كفر: ٣٠، ٥٢، ٥٦، ٥٨، ٧٤

كلام: ١٨، ٣٣، ٤٢، ٤٧، ٤٩-٥١، ٥٤، ٥٦، ٦٥، ٩١، ٩٥-٩٧، ١٠٣، ١٠٧، ١٢٥، ١٥٠، ١٦٦، ١٨٦، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٩-٢٥١، ٢٥٤-٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٤-٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٤-٢٨٦، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٥-٣٠٨، ٣١٠، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤١

كونيّ، كونيّة: ١٤، ٢٢، ٢٣، ٣١-٣٣، ٤٧، ٥٦، ٧٠، ٨٧، ٩٥، ١٠٦، ١٢١، ١٤٥، ١٥٧، ١٧٣، ١٨٣، ٢٠٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٧٣، ٢٨٤، ٣١٣

- ل -

لاشعور، لاشعوريّ: ١٦، ٢٢، ٢٣، ٣١، ٣٩، ٤١، ٤٨، ٩٧، ٩٨، ١٠٨، ١١٢، ٢١٤، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٤

لاشيء: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٤٩، ٢٦٤، ٢٧٩

لامرئيّ: ٢٤، ١٠٨، ٢٢٠، ٢٣٦

لغة: ١٣-١٥، ١٨، ٢٥، ٢٩، ٣٢-٣٦، ٤٣-٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٦، ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٠-٨٢، ٩٢، ٩٦، ١٠٠، ١٠٦، ١١٥، ١٣٤، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٧، ١٧٨، ١٩٧، ٢١٥، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٦٥، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٦، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٧-٣٣٩، ٣٤١

- م -

مؤسسة: ٣٤، ٣٧، ٤٢، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥٥، ٥٧، ٦٦، ٩٢، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٦، ١٤٤-١٤٦، ١٦١، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٢، ١٨٣، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٤، ٢١٥، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٧٤، ٢٧٦، ٣٠٥، ٣٤١، ٣٤٢

متعة: ١٥، ١٦، ٦٣، ٧٣، ٧٨، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ١٠٠، ١٠٧، ١٠٨، ١١١، ١٢٨، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٧، ١٥١، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٧٠، ١٧٤، ١٩٣-١٩٥، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٤٦، ٢٤٨-٢٥٩، ٢٦١-٢٦٤، ٢٦٦-٢٦٨، ٢٧٣، ٢٧٦-٢٧٩، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٤١

مثال: ٨٣، ١١٤، ١١٨-١٢٠، ١٧٧، ١٨٣، ٢٩٥، ٣١٨، ٣٢٨، ٣٤٢

مجموعة: ١٦، ١٧، ٢٤، ٣٤، ٥١، ٥٢، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٨٢-٨٤، ٩٠، ٩٢، ١٠٥، ١٠٨، ١١١، ١١٢، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٢٧، ١٦١، ١٦٧، ١٧٧، ٢١٤، ٢١٩، ٢٣٣، ٢٣٨-٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٢٤، ٣٢٦-٣٣٢، ٣٣٤-٣٣٨، ٣٤٠

محرّم: ٧٣-٧٧، ٨٢، ٨٤، ٩٥-٩٧، ١١٤، ٢١٩، ٢٣١، ٢٣٦-٢٤٠،

٢٤٩، ٢٨١، ٢٨٢

محمّد: ١٦، ٤٥، ٤٦، ٥٥، ٧٠، ٧٩، ١٣٩، ١٤٢، ١٧٦-١٧٨، ١٨١-١٨٥، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٢٨، ٢٣٠-٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٥-٢٤٨، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٣١، ٣٣٤

مديونيّة: ٧٩، ٢٠٤، ٢٠٦

مرآة: ٧٩، ٩٩-١٠١، ١٠٦، ١٠٧، ٣١٥، ٣١٦

مرآتيّ: ١٨، ١٠٠، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٧، ٣١٠، ٣١٦

مرجعيّة: ٥٩، ٨٥، ٨٩، ٩٦، ١١٧، ١٨٠، ٢٣٧، ٢٨٨، ٣٤٠

مستحيل: ١٨، ٢٤، ٣٠، ٣٤، ٦٠، ٦٣، ١٣٧، ١٥٩، ١٦١-١٦٣، ١٦٧-١٧٠، ١٧٢-١٧٤، ١٩٧، ٢٠٦-٢١٠، ٢١٢، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٤، ٢٧٨-٢٨٣، ٢٨٨، ٢٩٥، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٦، ٣٢١، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٥-٣٣٨، ٣٤٢

مسيح، مسيحيّ: ٧٠، ٧٩، ٨٢، ٩٣، ٩٥، ١٤٠، ١٤١، ١٤٦، ١٥٤، ١٦٠، ١٦١، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٥، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٩٠، ٢٩٨

مسيحيّة: ٢١، ٧٠، ٩٢، ٩٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤١، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٧، ١٨٤، ٢٢٣، ٢٤٠، ٣١٨، ٣٤٢

مطلق: ٤٩، ٨٢، ١٤١، ١٥٢، ١٦٠، ١٧٠-١٧٣، ١٧٦، ٢٢٠، ٢٢٧، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٦-٢٧٩، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٠١، ٣٠٨، ٣١٦، ٣٢١، ٣٢٢

معنى: ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٤٢، ٥١، ٥٣، ٦٤، ٦٥، ٧٠، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨١، ٨٩، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٨-١٠٢، ١٠٧، ١١٠، ١١٢، ١١٧، ١٢٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٥١، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٣، ١٨٣، ٢١٢، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٨٦، ٢٩٥-٢٩٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٣٣-٣٣٥، ٣٤٢

مقدّس: ٣٠، ٤٧، ٤٩، ٧٧، ٨٨، ٩٦، ٩٨-١٠٢، ١٣٠، ١٣٧، ١٤٠، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣-٢٠٥، ٢١١، ٢٤٦، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٢٠، ٣٢٥

مكان: ٤٥، ٥٤، ١٣٨، ١٤١، ١٨١-١٨٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٩، ٢٣٢، ٢٥٧، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٧، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣١٠، ٣٢٨، ٣٤٢

ملَك، ملاك: ٤٦، ٥٠، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٧٨، ١٨٠، ١٩٣، ٢٢٣، ٢٢٧-٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩-٢٥١، ٢٦٥، ٢٦٧

موت: ٥٣-٥٥، ٦٥، ٦٧، ٧٨، ٨١، ٨٨، ٩٣، ١٠٠، ١٠١، ١٠٧، ١٠٨، ١١١، ١٢٥، ١٣٤، ١٤٠، ١٤١، ١٤٥، ١٨٢، ١٨٤، ١٩٨، ٢٠٢،

٢٠٤، ٢٠٦، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٥٤-٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٨-٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥-٢٨٨، ٢٩٣، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٦-٣١١، ٣٢٦

موسى: ١٦، ٢١، ٤٣-٤٥، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٣-١٤٥، ١٥٣، ١٧٢، ١٧٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٩٩-٣٠٤

ميتاسيكولوجيا: ٢١، ١٤٤، ١٤٥، ٢٧٥

ميتافيزيقا، ميتافيزيقي: ٢١، ٥٩، ٨٦، ٩٩، ١٤٥، ١٤٦، ١٧٠، ١٧٢، ٢٤٤، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٨٢، ٣١٤، ٣١٨

- ن -

نبذ: ١٩١، ١٩٢، ٢١٠، ٢١٤

نرجسيّة، نرجسيّ: ١٥، ٢٣، ٤٥، ٤٦، ٧٩، ٨٣، ٩٣، ١٠٥، ١٢٠، ١٥٧، ٢٣٠، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٨، ٢٧٣، ٢٧٥-٢٧٧، ٢٨٨، ٣١٠، ٣١١، ٣١٩

نسخ: ١٥، ٤٧، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ١٠٥، ١٧٩، ٣١٤، ٣١٧

نصّ: ١٣-١٥، ١٨، ٢١، ٣١، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٤٦-٤٩، ٥٩، ٦٤، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٨٣-٨٥، ٩١، ٩٤-٩٦، ٩٩-١٠٢، ١٠٥، ١١٢، ١١٥، ١٢٠، ١٣٠، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٨-١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٥-١٨٠، ١٨٢، ١٨٥، ١٩١، ٢٠٧، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٤٦، ٢٥٦-٢٦٠، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٨٣-٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٦، ٣٢١، ٣٢٩، ٣٣٢-٣٣٤، ٣٤١

نظرة: ٢٠٨-٢١٠، ٢١٣، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٦١

نفس، نفسيّ، نفسيّة: ١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ٢١-٢٥، ٣٣، ٣٨-٤٣، ٥٣، ٥٧، ٦٨، ٧٠، ٧٣، ٧٨-٧٩، ٨٢، ٩٦، ٩٧، ١٠١، ١٠٦، ١٠٨، ١١١-١١٤، ١٢٠، ١٢٧، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٤-١٤٧، ١٦٨-١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٤، ٢٢١، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٤، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٠، ٣٢٠، ٣٢٢-٣٢٦، ٣٢٨-٣٣٠، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٢

نقص: ٦٠، ٧٩، ١٥١، ١٥٨، ١٦٦، ١٦٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٩، ٢٤٨، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٩٦، ٣٣٠

- هـ -

هابيل: ٣٠٥-٣١٠، ٣٢٨

هاجر، هاجريّ: ١٣، ١٦، ٤٧، ١٣٥، ١٤٠، ١٤١، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩-١٥٨، ١٦٠-١٦٦، ١٦٩-١٧٦، ١٧٨-١٨٠، ١٨٢-١٨٧، ١٩١-١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢١٣، ٢٢٤، ٢٥٠، ٣٤١

هبة: ١٣٥، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٧، ١٤٩-١٥٣، ١٥٦-١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٦-١٧١، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٢، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٨، ٢٨١، ٣٠٩

هذيان: ١٥، ٥٠، ٥٩، ٦٤، ٦٦-٦٨، ٨٧، ١٠٥، ١٠٦، ٢١٤، ٢٤٣، ٢٨٦، ٣٣٠، ٣٣٩

هو هو: ٢٧٦، ٣١٣-٣١٧، ٣٢٠، ٣٢٨

هويّة: ٣٤، ٥١، ٩٠، ٩١، ١١١، ١١٥، ١٢٢، ١٢٥، ١٤٦، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٨-٢٤١، ٢٥٠-٢٥١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٥، ٢٨٨، ٣١٠، ٣١٣، ٣١٦-٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٨، ٣٤٠

- و -

واحد، وحدة، أحاديّة: ٣٣، ٥٠، ٥١، ٦٣، ٧٩، ٩٠، ١٠٧، ١١٨، ١٢١، ١٢٧، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٥٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٩، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٣٠٦، ٣١٠، ٣١٦-٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٣

واقعيّ: ١٥، ١٨، ٣٩، ٤٢، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٦٠، ٦٣، ٧٣، ٧٨، ٨٣، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٧، ١٢٥، ١٣٤، ١٦١، ١٦٧، ١٦٨، ٢٠٤، ٢١٢، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٤٣، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٨١-٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٦، ٣٤٠

وقف: ٤٨، ١٠٥، ١١٠-١١٢، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٥٥، ٢١١، ٣٣٩، ٣٤١

وهم: ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٧٨، ٧٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ١٠٧، ١١٣، ١١٤، ٢٠٧، ٢٨٢، ٢٩٥، ٣٤٠، ٣٤٣

- ي -

يأس: ١٧، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٦٠، ٦٩، ٩٧، ١٠٥، ١١٠، ١١٢-١١٦، ١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ٣٤٠

يسوع: ١٦٠

يهوديّة: ٢١، ٧٠، ٩٢، ١٣٣-١٣٥، ١٣٧، ١٤١، ١٤٤، ١٤٥، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٧، ٢٠٢، ٢٢٣، ٢٩٠، ٣٠٠، ٣٤٢

رابطة العقلانيين العرب
من أجل ثقافة تنويرية نقدية علمانية

إصدارات الرابطة

١. **لننزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٢. **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٣. **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٤. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ٢٠٠٥.
٥. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٦. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ٢٠٠٥.
٧. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ٢٠٠٥.
٨. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٩. **٢٣ عاماً: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا. دمشق ٢٠٠٦.
١٠. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ٢٠٠٦.
١١. **علم نفس الجماهير**: تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١٢. **أسرار التوراة**، **تأليف** روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٣. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٤. **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

١٥. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٦. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.

١٧. **الانسداد التاريخي** : لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ تأليف هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.

١٨. **إمامة النساء**، تأليف جمال البنا، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

١٩. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٧.

٢٠. **هدم الهدم، كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.

٢١. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

٢٢. **هرطقات ٢ : عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٢٣. **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٢٤. **الإسلام والتّحليل النّفسيّ**، تأليف فتحي بن سلامة، ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٢٥. **هدم الهدم: إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف د. عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٢٦. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

٢٧. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.

٢٨. **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.

٢٩. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.

٣٠. **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

٣١. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.

٣٢. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.

٣٣. **الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.

٣٤. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.

٣٥. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.

٣٦. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.

٣٧. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.

٣٨. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.

٣٩. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

٤٠. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

إصدارات الرابطة تحت اسم المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٤١. **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبي حاتم الرازي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٤٢. **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٤٣. **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٤٤. **الحداثة والحداثة العربية**، دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٤٥. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٦ . **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو، دار المدى، بيروت ٢٠٠٥ .
٤٧ . **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥ .
٤٨ . **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥ .
٤٩ . **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥ .
٥٠ . السنة : **أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥ .
٥١ . **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥ .
٥٢ . **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء١ ، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥ .
٥٣ . **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجان تستاس، ترجمة ميساء السيوفي، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥ .
٥٤ . **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥ .
٥٥ . **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥ .

للاتصال برابطة العقلانيين العرب : arabrationalists@yahoo.fr

ما الذي جرى في السرد التوحيدي بين حوّاء وآدم، وبين هاجر وإبراهيم وسارة، وبين عبد الله ورقيّة وآمنة، وبين محمد وخديجة، وبين شهرزاد وشهريار...؟

يصحبنا الكاتب إلى أرخبيل الذاكرة والأرشيف، مميطاً الستار عن شيء من محيط اللاشعور. ويخلص إلى أن هذه المجموعة التي تسمّى «المسلمين» ليس ممكناً أن تغيّر شيئاً إلاّ إذا غيّرت ما في نفسها. وهذا التغيير يجب أن يأتي من الحاضر لا من الماضي.

يخاطب هذا الكتاب المسلمين وغير المسلمين عبر دخوله مجرى العلوم الإنسانية التي لا تنظر إلى الإسلام من منظار الإله إنما من منظار الإنسان.

ترجم هذا الكتاب الصادر باللغة الفرنسية إلى عدّة لغات منها الإنكليزية والإيطالية والألمانية واليابانية والتركية.

فتحي بن سلامة: محلّل نفساني، أستاذ علم النفس العلاجي وعميد وحدة التكوين والبحث في علم النفس السريري والمرضي في جامعة باريس ٧، دنيس – ديدرو. نشر أبحاثاً كثيرة عن التحليل النفسي السريري، وعن الإسلام وأوروبا في العصر الحالي، وساهم في عدّة كتب جماعية.

ISBN 97 ... -5
9 781855 162945 >

رابطة العقلانيين العرب

DAR AL SAQI
دار الساقي